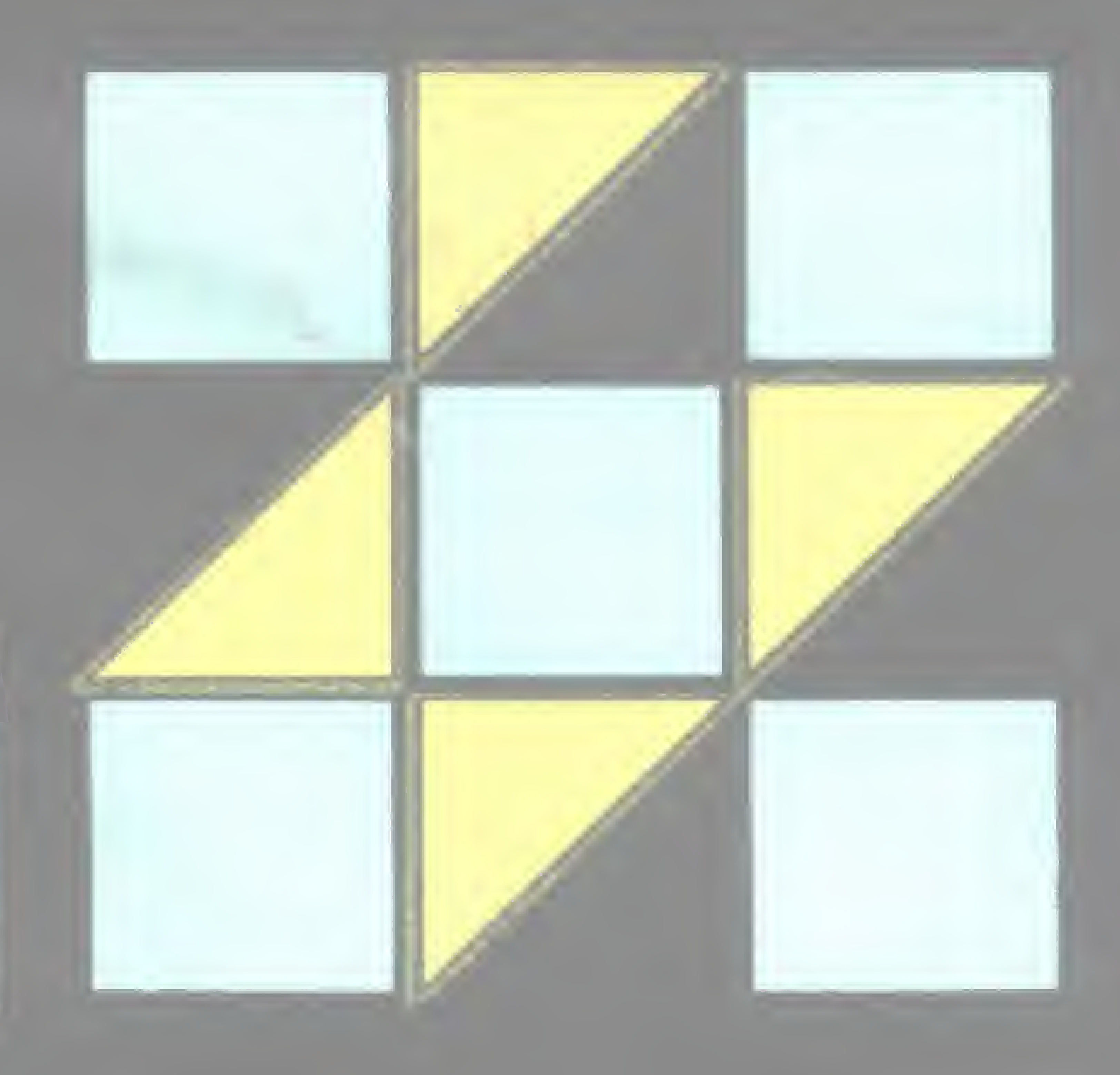
二十世纪西方哲学译丛

现象学的观念

Die Idee der Phänomenologie

〔德〕埃德蒙德·胡塞尔 著

上海译文出版社





现象学的观念

Die Idee der Phänomenologie

EDMUND HUSSERL

DIE IDEE DER PHÄNOMENOLOGIE

HUSSERLIANA BAND II

MARTINUS NIJHOFF/HAAG 1973 (2.AUFLAGE)

根据海牙马蒂努斯·尼伊霍夫出版社《胡塞尔全集》第二卷

1973年德文第二版译出

现象学的观念

〔德〕埃德蒙德·胡塞尔 著

倪梁康 译

夏基松 张继武 校

上海译文出版社出版、发行

上海延安中路955弄14号

全国新华书店经销

上海市印刷十二厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 3.25 插页 3 字数 75,000

1986年6月第1版 1987年3月第3次印刷

印数：51,301—131,900 册

书号：2188·31 定价：1.10元

译者的话

埃德蒙德·胡塞尔，德国犹太人，著名哲学家和现象学的奠基人。1859年生于普罗斯涅茨，1876年毕业于奥尔缪兹城的德国公学，以后在莱比锡、柏林、维也纳等大学先后学习过物理学、天文学、数学。他十分注重寻找他所学习的任何一门科学的根据。为此，他从天文学转向数学，又从数学转向逻辑学，最后确定致力于哲学。他认为哲学是一切科学之本。1884年胡塞尔随奥地利哲学家布伦塔诺研究哲学。1887年他来到德国哈勒大学任哲学讲师。1901年转到哥廷根大学任教。1916年经李凯尔特的推荐到弗赖堡任哲学教授。1928年离职退休，由他的学生海德格尔接替他的哲学讲座。此后，他仍在维也纳、布拉格等地作过讲演，其余时间在家中整理出版他的一些手稿。1938年4月卒于弗赖堡。

胡塞尔生前发表的主要著作有《算术哲学》（1891），《逻辑研究》（二卷，1900—1901），《纯粹现象学和现象学哲学的观念（第一卷）》（1913）以及《欧洲科学的危机和先验现象学》的一部分（1936）。

胡塞尔去世后留下大量手稿和注有眉批的藏书。1938年8月，研究现象学的比利时青年范·布雷达受胡塞尔妻子的委托把这些手稿和藏书运至比利时卢万。第二次世界大战后，范·布雷达建立并主持了卢万胡塞尔文库，准备有计划地出版胡塞尔的手稿。

胡塞尔的手稿大致可分为三类，一类是胡塞尔自己决定出版的手稿；一类是讲座手稿；一类是研究手稿，是胡塞尔在思考问题时做的笔记。胡塞尔文库准备首先出版第一类和第二类手稿。

《现象学的观念》是胡塞尔1907年在哥廷根大学任教时的讲稿。1926年，胡塞尔当时的助手兰德格雷贝把胡塞尔的这份用速记方式写下的讲稿译成一般文字，尔后胡塞尔又在上面作了修改和注释，准备出版。可以说，该书既是第一类，又是第二类。因此，胡塞尔文库在1947年首先把该书作为《胡塞尔全集》（《Husserliana》）第二卷出版。

《现象学的观念》产生的背景，它在胡塞尔思想发展中的意义，可以参阅出版者的序言。可以说，它的产生标志着胡塞尔一生思想发展的第二个重要转折点（第一个转折点是1894—1895年，其标志是《逻辑研究》第一卷的基本完成。第三个转折点是1918年，其标志是发生现象学观念的提出）。在这部著作中，胡塞尔在现象学还原的道路上已基本完成了向先验现象学的突破，从而成为一名先验唯心主义者。

《现象学的观念》只是一部导论性的著作，胡塞尔在其中只是大致地阐述了现象学的进程，许多具体问题尚未展开。除了五篇讲稿之外，正文还包括胡塞尔在作完最后一讲的当天晚上写下的一篇“讲座的思路”。这篇“思路”将现象学的考察分成三个阶段，条理比较清晰，可与五篇讲稿对照来读。但胡塞尔当时并没有考虑将这篇东西公开发表，可能只是为了对自己的思路做一番整理。因此，里面存在的犹豫、徘徊之处，也就不足为奇了。

二

这部著作的一个重要内容，是论述现象学的还原。所谓现象学的还原，是指先验的还原，或者说，还原到纯粹的主体性上去。这是现象学所独有的方法。本书第一讲和第二讲基本是对先验还原的阐述。

一般认为，胡塞尔的先验还原有三条或四条不同的道路，其中

有两条主要的道路便是笛卡儿的道路和康德的道路。胡塞尔是通过这些道路来达到纯粹主体性的。我们可以在书中明显地看出这两条道路的轮廓。

在第一讲中，胡塞尔沿着康德的道路进行还原。他开宗明义地区分了两种思维：自然思维和哲学思维。自然思维不关心认识批判，它直接朝向事物。而哲学思维是怎样的呢？这里不妨进行类比。可以说，自然思维认为，认识深不可测，而认识的可能性则显而易见；而哲学思维则认为，认识虽已结出硕果，但认识的可能性却出现了深不可测的困难。这个困难的起源来自认识与认识对象的关系问题，即：认识如何能够确定它与被认识的客体相一致，它如何能够超越自身去有把握地切中客体？对这个问题的回答，胡塞尔认为，既不能采纳贝克莱的唯我论，也不能采纳休谟的心理主义。它们都是背谬的。胡塞尔甚至否定康德哲学所隐含的结论——人本主义和相对主义。但是，这里可以明显看出，胡塞尔对自然思维与哲学思维的划分与康德对先天科学与先验哲学的划分有许多相似之处。

胡塞尔认为，认识论便是对认识可能性的哲学反思以及对理性的批判。自然思维对认识可能性的素朴反思必然导致怀疑主义，而怀疑主义的最终结局是背谬。认识论的消极任务是通过对各种明显的或隐含的怀疑主义的荒谬性的证明来反驳自然思维的素朴反思。它的积极任务则是通过对认识本质的研究来解决有关认识、认识意义、认识客体之间的关系问题。解决了这些任务，认识论便有能力进行认识批判，即对所有自然科学中的自然认识进行批判。因此，认识论的哲学反思对自然科学与哲学作了区分，自然科学不是最终的存在科学；关于存在之物的科学，就绝对意义而言是现象学，它比自然科学高出一个层次，它标志着一种特殊的哲学思维态度和哲学方法。它与自然科学之比，犹如三维空间与二维空间之比。至此为止，胡塞尔的第一讲基本上

是在沿着康德走过的道路前进。

当然，胡塞尔现象学还原的康德道路并不是对康德的重复。正如胡塞尔在第三讲中所提到的，康德哲学“缺乏现象学和现象学还原的概念，它不能完全摆脱心理主义和人本主义”。胡塞尔力图弥补康德这个缺陷，在第一讲的后半部分，他一再强调哲学与自然科学的原则区别。他认为，当代哲学都力图以数学和数学自然科学为方法上的楷模，这是不足取的。哲学不能以自然科学为基础，“哲学必须漠视在自然科学中和在尚未科学地组织的自然智慧和知识中所进行的思维工作，并且不能对它作丝毫运用”。“任何自然科学和任何自然方法都不再作为一种可运用的财富”。因为，对自然科学的运用，会重新导致背谬。因此，哲学虽然与自然科学有本质联系，但它相对于自然科学而言是一种全新的方法。

这样，现象学还原的康德道路便大致形成了。它的特点是一开始便提出认识可能性的问题，基本要求是用理性批判使形而上学，即“最终意义上的存在科学”成为可能。

可以说，第一讲基本上是对康德道路的展示，而第二讲则主要对笛卡儿道路的展示。

第一讲得出的结论是：为了进行认识批判，必须停止对任何自然知识的利用。那么，如何才能确立认识批判呢？这里，胡塞尔似乎很自然地从康德道路转到笛卡儿的普遍怀疑上去了。这个转折的矛盾性，我们将在后面讨论。这里我们先沿着胡塞尔的思路向下走。

认识批判怀疑一切，但不能始终停留在这里，否则它就是毫无意义的了。如果它不能把任何东西设定为已确定的认识，那么，它必须自己提出某种认识；如果它不能从其它地方得到这种认识，那么它自己必须给予这种认识。前提是，这种认识必须是第一性的认识，它不包含任何可疑性，它必须是完全明证的认识。

胡塞尔说，笛卡儿的怀疑考察已经提供了一个开端。思维是一种绝对的被给予性，是绝对明证的。这里的思维，即我的思维，个别的思维。它绝对地内在。

现在，认识批判的第一出发点，它的阿基米得点被找到了。它摆脱了神秘主义和怀疑主义。

至此为止，胡塞尔与笛卡儿基本上是一致的。但再往下，胡塞尔便离开了笛卡儿。笛卡儿在确定思维的明证性以后立即又确定了经验自我的明证性。胡塞尔认为：这是失足之处，因此，笛卡儿的方法虽然富于启迪性，但基本上仍是无效的。

胡塞尔接着又朝着与笛卡儿不同的方向进行推演。他问道，为什么思维的存在如此明证，而自然的认识就如此可疑呢？结论是：思维的存在是内在于认识的，而自然认识是超越的。自然认识说明的是意识之外的东西，因而它如何能够切中外在于它的事物的问题便使人陷入困境。而内在认识不具有这个问题。据此，认识批判必须进行认识论的还原（即现象学的还原），它必须排斥所有的超越，把认识论的领域限制在内在之中。

胡塞尔首先对笛卡儿的思维进行了还原，他要求在笛卡儿的我思中排除经验自我，还原到纯粹思维上。思维着的自我不是绝对被给予性，因而必须被排斥。要区分“思维存在的明证性”和“我的思维是存在的”、“我思维地存在着”的明证性，前者属于现象学意义上的纯粹现象，后者是自然科学心理学的客体。此外，内在——一般指实在的内在，后来胡塞尔认为还有第二种意义上的内在——也要还原。它不再意味着人的意识中和实体心理现象中的内在。总之，胡塞尔要求“不考虑与自我的关系，或者从这种关系中抽象出来”。

这样，现象学还原的笛卡儿道路就基本上形成了。随后，胡塞尔又发挥了笛卡儿的方法，把现象学的研究领域由个别扩大到一般，引出了本质直观的问题。

在《现象学的观念》中，现象学还原的两条道路各自含有的康德和笛卡儿的烙印，以及对康德、笛卡儿的背离，都是很明显的。

然而，胡塞尔本人并没有区分这两条道路。从他这部著作的结构来看，可以说，他把这两条道路看作是现象学考察的两个不同层次。在“讲座的思路”中，胡塞尔把现象学的考察分成三个阶段，而康德的道路只被用作提出问题；笛卡儿的道路，即我思的确立才是考察的第一阶段。对照五篇讲稿，可以看出，胡塞尔对自然思维与哲学思维的区分只是一个问题的提出，因此第一讲不过是一个导言，真正的考察是从第二讲笛卡儿的考察开始。换言之，胡塞尔的本意在于，借助于康德来回答为何进行认识批判的问题；而回答认识批判如何确立的问题，他便转而求助于笛卡儿了。胡塞尔似乎是把笛卡儿的方法用于更深一个层次上。但实际上康德道路与笛卡儿道路不处于两个层次，而是同一层次上两个相互矛盾的方法，这种矛盾表现为：

（1）笛卡儿方法的开端是否定一切，怀疑一切，尔后找到思维这个绝对的出发点，再推出自我、上帝、世界的存在。而康德的方注是先承认一切，主要是指自然科学。这和当时精密科学的方法有关。他认为物理学、数学已在事实上证明了认识的可能。因而他的任务应更高一层，要解决认识如何可能的问题。于是他进行了认识论的反思，用他的先验哲学来解释人类的科学知识。因此，从逻辑顺序来看，笛卡儿是从“内”推到“外”；康德则是从“外”返回“内”。

（2）笛卡儿的方法虽然以怀疑一切为开端，但其根本依然是仿效数学，主要是传统几何的模式；康德则提出所谓真正的哲学方法，即先验哲学的方法，跳出自然科学去说明自然科学，尽管他并没有作到纯粹的“非自然科学化”。

（3）笛卡儿道路上的现象学还原之所以要排除自然认识是

因为自然认识缺乏明证性，它可疑，因而虚妄；康德道路上的现象学还原之所以要排除自然认识则是因为：先验哲学是对自然认识的说明，如果它运用了自然认识中的任何公理便会导致背谬。

（４）笛卡儿道路上的现象学还原是对自然科学的限制，它表现为一种研究领域上的缩小、亏损；康德道路上的现象学还原是对自然科学限制的突破，它表现为一种研究领域的扩大、赢得。

因此，可以看出，把康德和笛卡儿两条道路看作现象学考察的两个阶段显然是有矛盾的，它恰恰反映出胡塞尔当时在康德和笛卡儿两极之间的动摇、徘徊。初看起来，胡塞尔在这一时期离笛卡儿较近。但康德是在更深刻、更隐蔽地发挥着影响。首先，我们可以看到，强调自然认识和哲学认识两个度的对立并警告从一个度向另一个度的超越会导致背谬，这个思想始终贯穿于整个讲稿之中。而这正是康德道路的特征。其次，我们还可以看到，胡塞尔对现象学还原意义的规定基本上是与康德道路，而不是与笛卡儿道路相符合的（参阅第二讲结尾部分）。

由于胡塞尔唯心主义的局限性，无论哪条道路上的现象学还原，都不能摆脱各自的内在矛盾，不能保证胡塞尔在认识论这块充满“争执无穷的游戏场”上一劳永逸地赢得这场游戏。例如：笛卡儿道路确定了思维明证性，理由是对怀疑的怀疑，会导致背谬；康德道路主张哲学不能向自然科学进行任何借贷，理由是用自然科学的公理说明自然科学会导致背谬，这两种背谬无非是指在逻辑上违反了矛盾律及犯了循环论证的错误；而逻辑公理恰恰是应当受到现象学还原排斥的。如此等等，不一而足。此外，胡塞尔在这里第一次系统地阐述了现象学还原的思想，主要是笛卡儿道路上的还原。可以看出，在这一时期，胡塞尔的现象学还原思想还不十分彻底，他时常流露出一些与他还原思想相背的说法，这里不再一一例举。

二

先验还原为现象学研究确定了研究领域，但还不等于研究本身。现象学仅仅依赖于先验还原还不能成为一门科学，它还必须依赖本质还原才能得以成立。

直观、本质直观和现象学是密不可分的。先验的还原要还原到纯粹内在的意识上去，而对内在与超越的区分，便是通过直观来把握的。而本质直观则可以说就是本质还原，即还原到爱多斯(Eidos——本质或观念)上去。在本质还原中，被排斥的是相对于本质而言的事实性的东西，相对于可能性而言的现实性。它与数学的本质直观方法是一致的。由于现象学的目的在于考察认识与认识对象的本质联系，因此，本质直观或本质还原就是必不可少的。本质直观是现象学考察的重要特征。直观把握的是个别、特殊的对象，个别、特殊的被给予性，但这些个别的、特殊的判断不会教给我们许多东西，它无法向我们提供所需要的普遍有效的本质的确定性。仅仅停留在个别、特殊的判断上，现象学就没有存在的必要，也没有存在的可能。因此，现象学必须把研究领域从个别扩展到一般。

对于本质直观或本质还原的论述，主要集中在第三、第四讲中。从逻辑顺序上看，应当是先验还原在前，它把握对象；本质还原在后，它把握对象的本质。《现象学的观念》基本上是按照这个顺序的。

如何从先验还原过渡到本质还原，如何从个别对象的领域转入一般对象的领域，胡塞尔作了一系列的论述。在第一讲和第二讲中，胡塞尔通过先验还原发现了纯粹思维的明证性，但这思维只是个别的被给予性。现象学是认识本质的学说，因此现象学必须从个别扩展到一般。这不同于笛卡儿，因为笛卡儿是从个别的

思维过渡到个别的经验自我。但胡塞尔在这里仍然是根据笛卡儿的前提来进行这一过渡的，即："所有象个别思维一样通过明白清楚的感知被给予的东西，我们都可以利用"。胡塞尔认为，"一般性也并不缺少这种绝对的被给予性"。因此，一般性自然也就包括在现象学的领域之中。胡塞尔为此举了对个别的红直观的例子来说明，一般性也是绝对被给予的。他认为，认识的本质分析虽然没有这么简单，却与这个例子相似。

但胡塞尔说过，认识论的所有错误都在于超越，一般性本身不正是对内在的超越吗？为了避免这个矛盾，胡塞尔区分了两种意义上的内在。他认为，以往人们都简单地把内在理解为实在的内在。所谓实在的内在，它相当于胡塞尔所说的意识的实在内容，即指个别的意识活动和感觉材料，它的特点是因人而异，体现个别性。在实在内在的意义上，一般是一种超越。这是第一种意义上的内在和超越。但胡塞尔认为，主张内在就是实在地含有，这是一种先入之见。实际上，对内在与超越的确定，已经是一种一般判断，因而是第一种意义上的超越。真正意义上的内在是指绝对明证地被给予，而不仅仅是指实在地含有。这种第二种意义上的内在的外延要大于第一种意义上的内在。它不仅包括第一种内在，即实在内在，而且包括实在的超越之物，即一般内在。这种一般内在是指，在本质直观中可观察到的思维的一般本质和意向对象，即思维对象本身。因此，现象学的研究领域不局限于内在之上，即实在内在之上，而是限制在绝对被给予性的领域中。于是，"现象学的还原这个概念便获得了更接近、更深入的规定和更明白的意义：不是排除实在的超越之物，而是排除作为一种仅仅是附加存在的超越之物，即：所有那些不是在真正意义上的明证被给予性，不是纯粹直观的绝对被给予性的东西"。自身被给予性"伸展得有多远，我们现象学的领域，即绝对明晰性的领域、真正意义上的内在领域也就'伸展'得有多远"。如果说现

象学是内在哲学，那么它包括两个内在，实在内在和一般内在。而相对于这两个内在的是两个超越，一是超越了实在，一是非绝对被给予性，后一种意义上的超越才是现象学还原的排斥对象。

胡塞尔对两种内在和超越的区分，其意义不仅在于：把现象学的研究领域扩展到一般，使现象学本质研究成为可能，而且更重要的是把认识对象也引进了现象学的研究领域。这个问题我们将在第三节中讨论。总之，胡塞尔对两种内在的区分，实现了对现象学研究领域的两次扩展。对这个区分的论证所依据的仍然是直观的明证性。胡塞尔要求人们要自始至终地保持怀疑的态度，限制在明证性的范围之中。

胡塞尔的明证性就是指明晰、无疑的直观本身。对明证性的理解，胡塞尔与笛卡儿基本上是一致的。笛卡儿在确定了思维的明证性之后问道：是什么在向我们保证这种根本的被给予？是明白清楚的感知。这种感知不是指感官所提供的恍惚不定的证据，而是指直观本身。与此相符，胡塞尔也说：“真实的明证性伸展得有多远，被给予性伸展得也有多远。”

明白清楚的感知并不等于感觉论者对明证性所理解的感觉上的明白清楚。胡塞尔在第四讲曾用较大篇幅批判了感觉论的明证性。他竭力区分现象学的明证性概念和感觉论的明证性概念，以此来和心理主义划清界限。对感觉论的明证性，最早见之于《逻辑研究》。只是本书对感觉论的明证性的反驳比《逻辑研究》中的反驳更为成熟，或者说，更具有现象学的意义。

明证性概念在胡塞尔哲学中占有十分重要的地位，可以说，他的整个哲学都建立在这种明证性的基础上。因此，称胡塞尔是认识论上的直觉主义者是毫不过分的。然而，如何来论证自己的明证性是真正的明证性呢？胡塞尔是通过对反直观论者的反驳来回答这一问题的。他在说明哲学的认识批判的特征时已经指出：

"如果认识批判从一开始就不能接受任何认识，那么它开始时可以自己给自己以认识，并且自然，它不论证和逻辑推导这些认识，因为论证和推导需要有事先就被给予的直接认识；相反，它直接指出这些认识……"论证和推理需要已有的知识作为前提，因而被论证、被推演出的东西必然不是最根本的东西。最根本的东西是无法论证或演绎的。因此胡塞尔提出这样的命题："直观不能论证或演绎。""直观是无法论证的。"了解认识是可能的人（即具有自然认识的人）并不能从认识是可能的推演出认识如何可能，他无法根据他的自然认识来论证或推演哲学的直观认识。要把握哲学认识必须具备直观能力。类似的说法，费希特也有过，它可以帮助我们理解胡塞尔的论述。费希特在1795年7月2日给赖因霍尔特的信中说："我的哲学的入口始终是不可理解的，这使得我的哲学很费解。因为它只能用想象力去把握，而不能用理智去把握。但这正保证了它的正确性。任何可理解的东西都以一个更高的领域为前提，它在这个领域中被理解。所以，正因为它可以理解，它才不是最高的。"所不同的只是，胡塞尔强调直观，费希特强调想象力。胡塞尔的上述论述主要包括在第二讲中。到了第四讲，胡塞尔更明确地反驳了反直观论者。他认为，对于反直观论者或不具备直观能力的人，"我们毫无办法"。似乎直观是哲学家应有的第六感官。

尽管如此，胡塞尔仍受到从不同方面来的反直觉主义的驳斥。事实上，胡塞尔在本书中并没有摆脱认识论上的唯我论。直到1910至1911年，胡塞尔才第一次把现象学还原扩展到了主体通性。这是他企图克服唯我论的最重要尝试。

如何看待直观、明证性？任何直觉主义者都有无法摆脱的困境。胡塞尔对直观明证性的理解与笛卡儿基本上是一致的，但却通过直观得出了与笛卡儿不同的结论。而直觉主义的著名代表们所发现的事实更是各不相同。甚至胡塞尔自己一生直观到的东西

也都有变化。这些事实如何解释？实际上，任何认识都受到各种不同的主、客观条件的制约，直观也不例外，脱离这些主、客观条件单纯地谈论直觉，便会陷入无法解脱的矛盾之中。此外，纯粹直观只能是一种抽象的东西，在实际运用中，直观是否能与其它理性认识截然分离而独立成为一种认识形式，也还是一个问题。

三

直观和本质直观的思想，胡塞尔在这本书之前就有过论述。所以，在1907年以前，胡塞尔就已经把一般性包括在自已的研究领域之中了。但把认识对象也包括在现象学研究领域之中的做法，这还是第一次。因此，本书的两个突破应当是先验现象学还原观念的提出和对象构造思想的提出。比梅尔甚至认为，这部著作的根本意图在于构造的思想。

对象构造的思想主要包含在第五讲中，其余各讲对此也有所涉及。

前面说过，胡塞尔对两种内在的区分，不仅把现象学的研究领域扩展到一般性，而且扩展到认识对象。他认为，现象学可以利用的，不仅包括实在内在，而且包括所有的绝对被给予性。现象学是研究现象的。所有纯粹现象的总和构成意识，因此，现象学也可称为意识论，即关于纯粹意识的学说。意识不仅具有实在内容，即意识活动和感觉材料（实在内容是否包含感觉材料，国外现象学界对此尚有争议），而且还包括意向内容，即意识对象及其被给予方式。胡塞尔把现象学研究领域扩展到思维对象，其根据不仅在于对双重内在意义的区分，而且在于意向性概念的提出。胡塞尔说："认识体验具有一种意向，这属于认识体验的本质，它们意指某物，它们以这种或那种方式与对象有关。"认识必然有其认识对象，研究认识的本质就必须研究认识与认识对象的关系。

因此，“任何思维现象都具有其对象性关系，并且任何思维现象都具有其作为诸因素的总和的实在内容，这些因素在实在的意义上构成这思维现象；另一方面，它具有其意向对象，这对象根据其本质形成的不同被意指为是这样或那样被构造的对象。”我们可以说，这对象在意向的意义上构成这思维现象。

于是，思维现象又具有双重意义：一是指显现，即思维过程；二是指显现物，即思维对象，胡塞尔有时称之为对象的认识和认识的对象，以体现这两者的不可分割。（在1913年的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》中，胡塞尔用意识活动和意识对象这一对较为严格的概念代替了显现和显现物。）这样，胡塞尔又一次扩展了现象学的研究领域。这个扩展在胡塞尔看来是与前一个向一般性领域的扩展相符的，可以说是它的必然结果。向一般性领域的扩展同时意味着向意向对象的扩展。因为实在内容因人而异，而意向内容则具有共性、一般性。举例来说，当我们观察一植物时，这植物的许多特征被给予我们。当我们所具备的观察条件相同时，这植物呈现在我们意识中的内容基本上是相同的。无论是主体甲或主体乙，他们都可以看到这植物是绿的、硬的、高的等等，并且他们今天和明天观察所得到的内容也基本上一致。这内容便是体验，或者说意识的意向内容。但是，在对这个植物的观察中，又包含着不同主体的不同感受和理解，如果主体甲是一位木匠，主体乙是一位植物学家，他们会给这植物以不同的意义。这便与体验的实在内容有关。意向内容带有客观的因素，实在内容带有主观的因素。它们构成现象的两端。客观的一端与现象之外的客体相应，主观的一端与现象之外的经验主体相应。在《现象学的观念》中，经验的主体和客体都是被现象学还原排斥的对象。在全书的结尾部分，胡塞尔再次强调说：“这里谈的不是人的认识，而是一般认识，不附带任何存在的设定关系，无论它是与经验的自我的关系，还是与实体的世界的关系。”以后，胡塞

尔又先后提出了体验、或现象的两个极的看法，他认为，现象的性质还受到主观方面的自我极和客观方面的对象极的影响。胡塞尔在本书中尚未提到这两个极。但关于对象极，胡塞尔已经流露出一些想法。在第三讲中可以发现，胡塞尔已经意识到对象极的存在对意向内容的有效影响。他还不能肯定是否有必要去研究这个在现象学还原括号之外的对象极。但无论如何，他肯定，现象学研究的现象是最重要的、第一性的，并且能够完成认识论的主要任务。

这样，现象学的领域便基本上得到了完整的描述，或者象胡塞尔所说的那样，我们为何要说领域？不如说它是一条永恒的赫拉克利特的现象河流。经验自我和对象之物是这河流的两岸。胡塞尔认为，个别的纯粹现象（即赫拉克利特现象河流中瞬息万变的现象）并不能满足我们的意向。一个个地把握零碎的现象，既无必要，也无可能。它会使现象学陷于绝境。只有本质直观的抽象，才能给现象学带来拯救。因此，现象学的根本任务在于：在各种不同的实在内容和变动不定的意向内容中直接直观地把握其中不变的本质，把握其中的本质要素和它们之间的联系。这便是意识的本质规律，它不依赖于人的个体意识。相反，人的个体意识受这本质规律的制约。只要意识存在，这种本质规律就普遍有效地发生作用。

这种本质规律也可以说是对象在意识中如何构造自身的规律，即显现物在认识中如何显现的规律。意向性和对象构造，这两个思想是从不同角度考察意识而得到的结果，前者是指从意识活动方面考察意识而言；后者则是指从意识对象方面考察意识而言。

在胡塞尔对现象学研究领域的论述中实际上已经描述胡塞尔所发现的纯粹意识的总构造。胡塞尔认为，现象学还应当研究各种具体的意识，如知觉、想象、回忆（它们分别代表对当前的、将来的、过去的事物的体验），以及时间意识、空间意识、判

断、评价等等现象，考察被知觉之物如何在知觉中构造自身，被想象、回忆之物如何在想象、回忆中构造自身，这便是知觉现象、想象现象、回忆现象本身的构造。所谓事物的被给予，就是指事物在现象中这样或那样地显现自己。在现象学考察中，现象本身成为对象。胡塞尔认为，一般地谈论这种显现物与显现的相互关系，是容易的，但要澄清显现物如何在显现中构造自身的方式则非常困难。而现象学的任务正是在于："在纯粹明证性或自身被给予性的范围之内探究所有的被给予形式和所有的相互关系，并且对这一切进行解释性分析。"胡塞尔在生前发表的著作中所作的大部分工作是在为现象学这门新哲学奠定基础。以后，在他手稿被发表之后，人们才发现，他还作了大量的具体的个别意识分析。本书主要内容也是对现象学的一般性介绍。但在论述现象学的研究领域和任务时，胡塞尔也对回忆、想象、符号思维等现象作了简单的分析，并在分析知觉现象的同时大致描述了现象学中最重要的一个研究对象——时间意识的构造。具体的意识分析工作是繁重而艰巨的。这一方面是因为，认识和对象的关系不象口袋和东西的关系。对象只是意向的东西，它在认识中构造自身，同时也就构造着认识；另一方面，对象的被给予性有如此多的种类须予以区分和研究，真正的和非真正的、素朴的和综合的、一举构成的和逐步建立的、绝对有效的和逐渐成为有效的等等这些被给予性。所以，现象学的研究，用胡塞尔的话来说，决不是一件只须直观，只须张开眼睛就可办到的区区小事。

这样，胡塞尔就在本书中大致阐述了认识现象学的目的、任务、方法和研究领域。它的目的——解决认识如何可能的问题，为自然认识提供基础和说明；它的任务——对意识的本质分析和本质研究，把握意识的本质规律；它的方法——现象学还原之中的直观和本质直观；它的研究领域——全部纯粹意识。这里所说的认识现象学是指理论理性批判，"它构成一般现象学的第一的

和基本的部分”。一般现象学还包括实践理性批判以及其他理性批判，包括对评价、意愿等等问题的研究和说明。如何正确评价胡塞尔的认识现象学及其一般现象学，尤其是他的事物构造的思想，如何客观地衡量胡塞尔现象学在认识史上的影响，如何从胡塞尔现象学的得失中汲取一定的教益，这些问题还有待于我们进一步探讨。这里只是就自己的理解，对《现象学的观念》的内容、结构和术语，作一大致的说明，不妥之处一定不少，仅作抛砖引玉之用。

1981年，瑞士著名现象学者 Iso Kern（中文名：耿宁）先生来华时曾向我推荐了《现象学的观念》。他认为，介绍或研究胡塞尔著作，当首先选择此书为妥。此后，他又陆续向我赠送了一批胡塞尔的著作，其中包括胡塞尔全集第二卷，即《现象学的观念》。

今年，有时间将这部小册子翻译出来，其间得到Iso Kern先生的许多帮助、指教，在此谨致诚挚的谢意。

此书译出之后，请张继武同志根据德文原书作了仔细校订。最后，又请我的导师夏基松先生再次校阅了全文。在此一并表示感谢。

此外还感谢北京大学外国哲学研究所的王庆节、甘阳两同志，他们曾看过我的译稿并提出了具体的意见。

本书的译文一定有许多错误和不妥之处，尤其是在对一些专有名称的翻译上。对所有愿意通过批评、指正来帮助我改进这一初步尝试的同志，我也预先在此致谢。

译　者

1984年8月

目　录

① 小标题大部分引自兰德格雷贝的抄本（参阅"文本的考证性补充"）。

① 注释共有一百零七条，在正文中以[1][2]……标出，统一归在这一节中。——译者

出版者序言

《现象学的观念》(《现象学的主要部分和理性批判》导言)是胡塞尔1907年4月26日至5月2日在哥廷根举办讲座时的讲稿。如果我们企图弄清，它们是在胡塞尔思想发展的哪一种情况下产生的，它们在胡塞尔的思想中意味着什么样的转折点，那么这五篇讲稿的意义是非常明确的。这篇序言的任务正是在于说明这一点。

在《逻辑研究》[①]发表之后的六年里，胡塞尔经历了严重的危机。在这段时间里，他也蒙受了屈辱，教育部建议任命他为哲学教授，但是这个建议被哥廷根大学拒绝了。看来，这种"同行相轻"对他的触动远比他愿意承认的更大。但较之于这种外在的失利更为严重的是他对自己的怀疑，这种怀疑折磨着他，以致他竟不能肯定自己是否作为一名哲学家而生存。

从这种绝望中产生出这样一个决定：弄清楚他自己和他自己的任务。

1906年9月25日，他在他的笔记本[②]中这样写道：——他常常象记日记一样在笔记本中记下一些评语——

"如果我能够称自己为哲学家，那么我首先提到的是我必须为自己解决这个一般的任务。我指的是理性批判，是逻辑理性和实践理性、普遍价值理性的批判。如果我不在大致的轮廓中弄清理性批判的意义、本质、方法、主要观点，如

① 《逻辑研究》第1卷发表于1900年，第2卷发表于1901年。——译者

② 笔记本现存于卢万胡塞尔文库中，编号x×5。

果我还没有设想、计划、确定和阐述它的一般纲领，我就不能真正而又真实地生活。我已经受尽了模糊性、左右摇摆的怀疑的折磨。我必须达到内在的坚定性。我知道，这是事关重要的事情。我知道，伟大的天才们曾在这里失败过，如果我想和他们去比较的话，那么从一开始我就不得不绝望……”（参见第一讲）

这里所说的“理性批判”与康德的主要著作的标题相一致，这并非偶然。胡塞尔这时正在深入研究康德哲学，在研究过程中他产生了作为先验哲学、作为先验唯心主义的现象学的想法，以及关于现象学还原的想法。①（这里不得不放弃对康德的思想和胡塞尔的思想之间差异的追究，尤其是对“构造”的基本思想的追究。）

现象学的还原构成了导向先验考察方式的通道，它使回复到“意识”成为可能。在意识中，我们觉察到，对象是怎样构造自己的。因为，随着先验唯心主义的提出，对象在意识中的构造问题就移到了胡塞尔思想的中心，或者，按胡塞尔的说法是，“存在在意识中的消融”（“die Auflosung des Seins in Bewuβtsein”）。

在五篇讲稿中，胡塞尔第一次公开地阐述了这些可以说决定了他以后全部思想的想法。在这些讲座中，他既清楚地阐述了现象学还原的思想，也清楚地阐述了对象在意识中构造的基本思想。

关于还原理念的最初表露，我们可以在1905年夏的名谓西费尔德文稿（“Seefelder Blattern”编号：AVII25②）中找到，但它和五篇讲稿有很大区别。实际上1905年只能说是第一次胆怯的触摸，而在五篇讲稿中，这个思想已经在它的全部意义上被表述出来，并且已经可以看出它与构造这个根本问题的联系。

① 在此期间，胡塞尔结识了狄尔泰。这对胡塞尔具有重要意义。——可惜这些年的书信至今未发现。

从保存下来的手稿中可以看出，胡塞尔此后一直没有离弃五篇讲稿中的基本思想，我们只想指出这些手稿中最重要的和直接的联系。1907年9月和1908年9月的手稿BII1、BII2，以及1909年的讲座“现象学的观念及其方法”（FI17），1910年至1911年关于扩展了的还原的讲座（FI43），1912年关于现象学还原的讲座（BII19），最后是1915年的与1909年相似的讲座“现象学的问题选讲”（FI31）。在其中的一篇手稿（1907年9月，BII1）里，胡塞尔联系《逻辑研究》，对他新获得的观点做了如下解说：

“《逻辑研究》赋予现象学以描述心理学的意义（尽管在《逻辑研究》中，对认识论的兴趣已经占了决定性的主导地位）。尽管可以把描述心理学理解为经验的现象学，但是必须把它从先验的现象学中分离出来……

在我的《逻辑研究》中称作描述心理学的现象学的东

---

② 卢万胡塞尔文库中胡塞尔手稿的编号，大部分是根据胡塞尔生前自己和助手们的整理归类。其余部分是由胡塞尔文库的主持人范·布雷达整理并加以编号的。

1935年，德国处于法西斯主义的淫威之下，胡塞尔决定把自己的手稿转移到布拉格，在那里建立一个文库。在转移前，胡塞尔和助手们对手稿做了整理归类。根据现象学的进程，将有关“世界前现象学”、即前现象学阶段的手稿归入A类；有关“现象学还原”的手稿归入B类；有关“时间构造”的手稿归入C类；有关“事物构造”的手稿归入D类；有关“主体通性”（Intersubjektivität）的手稿归入E类；讲座手稿归入F类。这些手稿后来由于种种原因未能送至布拉格。

胡塞尔去世后，范·布雷达将胡塞尔的手稿和藏书运至比利时，然后在卢万建立了胡塞尔文库。范·布雷达在对手稿进行进一步整理后，将胡塞尔的未被编号的早期和晚期的手稿归入K类；其次，胡塞尔生前曾将一部分手稿交给他的助手芬克，让他整理，准备出版成书。但芬克一直未能完成此项工作。这部分手稿未被编号，这次被归入L类；再次，胡塞尔生前曾将他的一些手稿（速记稿）交给助手埃迪·斯泰因和兰德格雷贝，让他们译改成一般的打字稿。这些打字稿后来又由胡塞尔做了修改并加了注。它们被归入M类；信件归入R类。R I为胡塞尔致他人的信件；R II为他人致胡塞尔的信件。其它有关胡塞尔生平的手稿，如日记等则归入X类。

各类手稿又根据各自内容、性质、时间的不同，用罗马数字和阿拉伯数字划分出两个层次，如A、V II、25，主要是为了便于查找。——译者

西，却只涉及体验[①]的实在内容的领域。体验，只要它们在经验上同自然客体性有关，那么它们就是体验着的自我的体验。可是对于一门愿意成为认识论的现象学来说，对于一门（先天的）认识的本质论来说，经验的关系却始终是被排斥的。这样，就产生了一门先验的现象学，它已经在《逻辑研究》中被零零碎碎地阐述出来。

这门先验现象学与先天本体论无关，与形式逻辑和形式数学无关，与作为先天空间论的几何学无关，与先天的计时学和运动学无关，与任何一种形式（关于事物、变化等）的先天实体的本体论无关。

先验的现象学是构造着的意识的现象学，因此它不包含任何一条客观的公理（指那些本身不是意识的对象）……

认识论的兴趣、先验的兴趣并不在于客观存在和对客观存在的真实性的指明，因而也不在于客观科学。客观的东西恰恰属于客观科学。完善那些客观科学尚未完善的方面，这是客观科学的事情并且仅仅是它的事情。而先验的兴趣、先验现象学的兴趣则是除了意识还是意识，它的兴趣只在于现象，双重意义的现象：(1)一方面是指客观性在现象中显现出来，(2)另一方面是指客观性，这个客观性仅仅是在现象中显现出来的，并且是"先验地"、在排除了一切经验前提的情况下显现出来的客观性……

阐明真实的存在和认识之间的这种关系，以及探讨行为、含义、对象的相互关系，这便是先验现象学（或先验哲

---

① 体验(Erlebnis)，在胡塞尔现象学中是一个重要概念。它的范围很广，指某种心理的东西(但不等于心理学的体验)，内在的东西，所有的内在生活，它基本上相当于胡塞尔所说的现象，意识是由许许多多的体验所组成的。它的种类很多，有经验体验、认识体验，其中包括听、说、看、触摸、痛苦、快乐、爱、恨等各种体验。它们不能从外部去研究，而只能从内心去探讨。体验的特征是带有意向性，任何体验都或多或少地带有意向性，不带意向性的体验是一种抽象，现实中几乎是不存在的。参见(55)。——译者

学）的任务。”

（摘自原手稿：BII1，B1第25页正页以后）

由于这篇手稿和“五篇讲稿”一样，都写自1907年，因此，关于胡塞尔直到1913年才随着《纯粹现象学和现象学哲学的观念》一书的出版而转向唯心主义的论断便可能得到了纠正。

“五篇讲稿”被看作是“事物讲座”（“Dingvorlesung”），即1907年夏季学期胡塞尔所做的每次长达四小时的讲座的引论。“事物讲座”属于“现象学的主要部分和理性批判”的系列讲座，在这个系列讲座中，胡塞尔试图完成“理性批判”的“一般任务”。他称“事物讲座”本身为一次伟大的尝试，是对“事物性的现象学、特别是对空间现象学的尝试”（XX 5，第24页）。五篇讲稿的根本意图正是在于构造的思想，即：“对象的任何一种基本形式都具有现象学所必须研究的特别构造，”因此，可以理解，胡塞尔附加了这个关于事物构造的讲座作为对这样一种构造研究的阐述。

然而学生们似乎并没有把握“事物讲座”的意义，关于此，胡塞尔在1908年3月6日写道：“这里是一个新的开端，遗憾的是我的学生并不象我所希望的那样理解它和接受它。困难实在太大了并且不可能一举克服。”（XX 5，第24页）

* * *

促使我将这些文稿作为胡塞尔全集第二卷出版的是胡塞尔文库的主持人方济各会的H.L.范·布雷达教授。在此我谨向他的盛情和建议表示感谢。我同样有义务向弗里茨·考夫曼教授先生和L.格尔贝博士夫人和我的妻子，以及S.施特拉塞尔博士教授表示感谢。

瓦尔特·比梅尔

1947年9月于卢万

关于第二版

第二版基本上没有改动，只是补充了人名索引。有妨碍的印刷错误被消除了。不久我们将看到在胡塞尔全集的下一卷中，另一批手稿将得以出版，它们将说明从《逻辑研究》到《纯粹现象学和现象学哲学的观念》的发展。这些文稿将更明确地突出“五篇讲稿”的关键地位。

在此，我公开向北莱茵—威斯特法伦的工作团体表示感谢，它大大地促进了科隆大学胡塞尔文库的工作。

瓦．比梅尔

1958年2月于科隆

讲座的思路

生活和科学中自然的思维对认识可能性的问题是漠不关心的——而哲学的思维则取决于对认识可能性问题的态度。

对切中[1]事物本身的认识可能性的反思陷入这样一种困境之中，即，认识如何能够确信自己与自在的事物一致，如何能够“切中”这些事物？自在事物同我们的思维活动和那些给它们以规则的逻辑规律是一种什么关系呢？它们是我们思维的规律、心理学的规律。——生物主义，作为适应规律的心理学规律。

背谬：在人们对认识进行自然反思的过程中和在将这些认识及其成就列入科学的自然思维体系的过程中，人们首先陷入那些令人乐观的理论中，然而这些理论随时都是以矛盾或背谬告终。——公然的怀疑主义倾向。

力图对这些问题采取科学的态度的做法，已经可以称之为认识论了。无论如何，一种认识论的观念是作为一门科学的观念而形成的，这门科学就解决这里存在的困难，并为我们提供了对认识的本质和它的功效的可能性以最后的、明白的、自身一致的看法。——在这个意义上的认识批判是使形而上学成为可能的条件。

认识批判的方法是现象学的方法，现象学是一般的本质学说，关于认识本质的科学也包含在其中。

这是一种什么样的方法呢？如果认识就其意义和功效而言是

① 切中(treffen)：在德文中的基本含义是射中、击中。“切中”一词，胡塞尔说，它“暗示”“认识和认识客体的统一性”。——译者

有疑问的，那么关于认识的科学如何才能够建立呢？什么样的方法才能够达到目的呢？

A 现象学考察的第一阶段

(1)最初人们考虑，这样一门科学究竟是否可能。如果它对一切认识都提出疑问，甚至对任何被选来作为起点的认识本身都提出疑问，那么它如何能够开始？

然而这仅仅是一个虚假的困难。对认识"提出疑问"，但并不因此被否定，而且并不因此在任何意义上都被看作是可怀疑的。疑问是针对人们奢望它获得那些确定的功效，就此还显然存在着这样的问题，是否所有可能的认识类型都有困难。无论如何，如果认识论是想以解决认识可能性的问题为目的，那么它必须独具有关认识可能性[1]的认识，这种认识本身是明白无疑的，并且是最精确意义上的认识，它们具有切合性①，并且这种认识在关于"它"自己的认识可能性[2]以及这种认识可能性的切合性上也是绝对明白无疑的。如果认识的切合性如何可能的问题变得不明确和可疑起来，如果我们倾向于怀疑它的切合性是否可能，那么我们必须首先注意那些关于认识或可能的认识的确定无疑的事例[3]，这些认识确实切中了它们的认识对象，或者说，将会切中它们的认识对象。我们在开端的时候不能把任何认识当作认识，否则我们就不具有可能的、或者说同一的，充满意义的目的。[4]

这里，笛卡儿的怀疑考察方式为我们提供了起点：在体验的过程中和对体验的素朴反思中，思维（Cogitatio）和体验的存在是无可怀疑的；直观地直接把握和获得思维就已经是一种认识，诸思维（Cogitationes）是最初的绝对被给予性。

① 切合性(Triftigkeit)：是"切中"(treffen)一词的名词化。参见前页注①。——译者

(2)与此密切相关的必然是最初的认识论的反思：

在这些情况中构成确定无疑性，针对这些情况，在另一些称为认识的情况中却构成可疑性的东西是什么？为什么在某些情况下会有怀疑主义的倾向和疑问：如何能够在认识中切中存在；而在诸思维中，这种怀疑和困难为什么就不存在？

人们首先用内在和超越这一对概念或这一对词来回答——这也是最简单的回答。思维的直观认识是内在的；客观科学、自然科学和精神科学[5]，仔细考察一下的话，还包括数学科学，它们的认识是超越的。在客观科学那里存在着超越的可疑，问题是：认识如何能够超越自身，它如何能够切中在意识框架内无法找到的存在？在思维的直观认识中，这个困难却迎刃而解了。

(3)起初人们有这样的意图并且认为这是自明的，即：把内在解释为实在的① 内在，可是在心理学上竟把它解释为实体的内在：在认识体验中(就好象认识体验是一种实体的② 真实一样)，或者在自我意识中(体验隶属于它)也存在着认识客体。人们认为，在这同一个意识中以及在认识行为的同一个实体的现在(Jetzt)中能够找到并切中它的客体，这是自明的。初试者会说，内在之物在我之中，超越之物在我之外。[6]

但在更进一步的考察中，实在的内在和在明证性③ 中构造着

---

① "实在的"(reell)是与"意向的"(intentional)相对的概念。意识具有实在内容和意向内容。意识的实在内容包括意识活动，也包括感觉材料；意识的意向内容则包括意识对象和其被给予方式。——译者

② "实体的"(real)与"实在的"(reell)意思完全不同。"实体的"是与"观念的"(ideal)相对的概念。认识对象有实体对象和观念对象之分。实体对象是指物理对象，也包括心理物理对象，如树木、砖块等等；观念对象则指概念、数字、理论等等。为避免混淆，本书一律将"reell"译为"实在"；"real"译为"实体"。——译者

③ 明证性(Evidenz)：与明晰性(Klarheit)意思相近，这两个词都可译作明晰性或明白性。但胡塞尔使用这个词有特定的含义。它不再是指心理主义、感觉论所说的感觉上的明白、清楚，而是指明晰、透彻的直观本身。这里把"Evidenz"译作明证性；把"Klarheit"译作明晰性，以示区别(尽管胡塞尔偶尔也将这两个概念混用)。但明证性这个概念并不包含证明、论证的意思，因为"直观是无法论证的。(胡塞尔)"——译者

的自身被给予性(Selbstgegebenheit)意义上的内在就相互区分开来。实在的内在之所以是确定无疑的，正是因为它没有表述其它什么，没有"超越自身去意指① 什么，"因为这里所意指的是完全相应的[7]自身被给予的东西。开始时，除了实在内在的自身被给予性之外，其它的自身被给予性尚未显露出来。

(4)因而起初未做这类区分。明晰性的第一阶段就是：实在的内在之物，在这里同样可说成相应的[8]自身被给予之物，是无可置疑的，我可以利用它。超越之物(非实在的内在之物)我不能够利用，因而我必须进行现象学的还原，必须排除一切超越的假设。

为什么？如果我不明白，认识如何能够切中超越之物，如何能够切中"超越地被意指之物"而不是自身被给予之物，那么任何超越的认识和科学都不能帮助我达到明晰性。我想要的正是这种明晰性，[9]我想理解这种切中的可能性，但这只是意味着(如果我们考虑到它们的意义)：我想看到这种切中的可能性[10]的本质并使它直观地被给予。直观是无法论证的；一个想看见东西的盲人不会通过科学论证来使自己看到什么；物理学和生理学的颜色理论不会产生象一个明眼人所具有的那种对颜色意义的直观明晰性。根据以上论述无疑可知：如果认识批判是一门不断想明晰所有的认识种类和认识形式的科学，那么它就不能运用任何一门自然的科学，它不能与自然的科学的成果和它们对存在的确定发生联系，这些成果和确定对它来说是有疑问的。所有科学对于它来说仅仅是科学现象。把它同自然科学作任何联系都意味着错误的"超越"(μεταβασις)。形成这种联系是由于一种错误的、然而显然常常是可以理解的对问题的推移(Problemverschiebung)，这种推移是在这两种做法之间进行的，从心理学的自然科学方面将认识解释

① 意指(meinen)，与意识的意向性有关，它表示意识对对象的指向、朝向——译者

为自然事实和根据认识功效的[11]本质可能性来明晰认识。为了避免这种推移并牢记关于这种可能性问题的意义，就需要现象学的还原。

现象学的还原就是说：所有超越之物（没有内在地给予我的东西）都必须给以无效的标志，即：它们的存在，它们的有效性不能作为存在和有效性本身，至多只能作为有效性现象。我所能运用的一切科学，如全部心理学、全部自然科学，都只能作为现象，而不能作为有效的、对我说来可作为开端运用的真理体系，不能作为前提，甚至不能作为假说。[12]然而法则的本真意义在于，始终要求停留在这里的认识批判中有疑问的诸事物上面，并且不把这里出现的问题和其它不相干的问题混淆起来。客观科学之路并不通往对认识可能性的明晰。希望使认识成为明证的自身被给予性，由此而直观到认识的功效的[13]本质，这并不是指演绎、归纳、计算等等方式，这并不是指，从已被给予的、或被当作有被给予的事物中合理地推导出新的事物。[14]

B 现象学考察的第二阶段

为了能够更加明白现象学研究的本质和它的问题的本质，我们需要进入考察的更高层次中去。

（1）首先，笛卡儿的思维就需要现象学的还原。在心理学的统摄和客观化中的心理学现象并不真正是一种绝对的被给予性，只有还原了的纯粹的现象才是绝对的被给予性。体验着的自我、客体、世界时间中的人[15]、诸事物中的一事物等等不是绝对的被给予性，因而也不是对他的体验的体验。我们彻底地离开心理学的、甚至描述心理学的基地。因而最初涉及的问题也要还原。这个问题并不是：我这个人[16]如何能够在我的体验中切中我之外的自在存在等等；取代这个问题（这是一个从一开始就多

义的、并且由于它负载着超越因而模糊又复杂的问题）位置的，现在是一个纯粹的基本问题：纯粹的认识现象如何能够切中一些对于它并非内在的东西，认识的绝对自身被给予性如何能够切中非自身被给予性，并且应如何理解这种切中？

同时，实在的内在这一概念也要还原，它不再意味着实体的内在，不再意味着人的意识中[17]的和实体的心理现象中的内在。[18]

（2）当我们拥有被直观到的现象时，似乎我们也就拥有了现象学，一门关于这些现象的科学。

但一旦我们从这里开始，我们立即面临某种困境：纯粹现象——个别地看这些现象——的领域似乎并不完全满足我们的意向。这些个别的直观可能会非常准确地使我们的思维自身被给予，但它们还会为我们做些什么呢？人们在这些直观的基础上能够进行逻辑运算，能够比较、区别，也能把它置于概念之下进行推论。这起初似乎是自明的，尽管以后证实，在这后面还隐藏着新的客观性。但是，即使对这种自明性表示容许并且不再继续加以考虑，我们还是不能看到，我们这里所需要的那种普遍有效的性质的确定性是如何产生的。

但似乎有一点还可能对我们有所帮助：本质直观(ideierend)的抽象。它给我们明白的一般性、类别和本质，因而似乎说出了一句带有拯救性的话：我们是在寻求关于认识本质的直观明晰性。认识从属于思维领域，因而我们就能直观地把它的一般对象提高到一般意识之中，于是一种认识的本质学说就成为可能的了。

我们迈出的这一步是与笛卡儿对明白清楚的感知的考察相联系的。思维的“存在”通过它的绝对自身被给予性而得到了保证，通过它在纯粹的明证性中的被给予性得到了保证。只要我们经常直接地、自身地具有纯粹的明证性、纯粹的直观和对客观性的把握，我们就具有同样的权利、同样的无疑性。

这一步向我们显现出作为绝对被给予性的新客观性，本质客观性，在被直观之物陈述的基础上产生出来的逻辑方式一开始并没有为人所察觉，因此这里同时出现了本质陈述的地盘，或者说，普遍的、在纯粹直观中被给予的事态(Sachverhalt)的地盘。总之，它起初并没有同个别的一般被给予性区分开来。

（3）这样，我们现在是否就有了一切，是否就有了划定了全部范围的现象学，是否就可以明晰地自知，我们拥有认识批判所需要的一切呢？而且，是否我们就明白了那些必须解决的问题呢？

不，我们迈出的这一步继续把我们引向前去。首先它使我们明白，实在的内在（也就是说超越）只是一般内在这个更广泛概念的一个特殊情况。绝对被给予和实在内在，它们现在已经不再是自明无疑的一回事；因为一般之物是绝对地被给予，而不是实在的内在。对一般之物的认识是一种个别的东西，是意识流中的每一个瞬间；在这件事上，明证性中被给予的一般之物本身不是一种个别的东西，而恰恰是一种一般的东西，因而在实在的意义上是超越的。

于是现象学的还原这个概念便获得了更接进、更深入的规定和更明白的意义：不是排除实在的超越之物（完全在心理学-经验论意义上），而是排除作为一种仅仅是附加存在的[19]一般超越之物，即：所有那些不是在真正意义上的明证的被给予性，不是纯粹直观的绝对被给予性的东西。但我们曾说过的一切依然留存着：从假说、事实、公理中科学地演绎出、归纳出的有效性、真实性等等仍然留存着，只允许作为“现象”[20]，并且，任何对某种“知识”，某种“认识”的回溯当然也同样如此：研究只能限制在纯粹的直观中，但并不因此就坚守着实在的内在之物：它是一种在纯粹明证性领域中的研究，并且是本质研究。我们也曾说：它的地盘是在绝对自身被给予性之中的先天。

因而这样就描述了这个地盘：它是一个绝对认识的地盘，对它来说，自我、世界、上帝和数学的杂多性以及那些科学的客观性被搁置着，它们并不独立于这些绝对的认识，无论人们是否与那些怀疑论者有关，它们仍起着它们应有的效用。这一切因而都保留下来。但这一切的根本都在于把握绝对被给予性的意义，把握排除了任何有意义的怀疑的被给予的绝对明晰性的意义，一言蔽之，把握绝对直观的、自明的明证性的意义。在某种程度上笛卡儿怀疑考察的历史意义是在于发现了这种明证性。但是发现和放弃在笛卡儿那里是一回事。我们只能进行纯粹的把握和将在这种原初意向中已有的东西坚持下去，除此之外，另无他途。——这里我们同心理主义对明证性所做的感觉解释发生了分歧。

C 现象学考察的第三阶段

为了使我们能够进一步明白现象学和现象学问题的意义，这里又需要进行更深一个层次的考虑。

自身被给予性能够伸展得有多远呢？它是否被封闭在思维的被给予性中以及对它进行总体把握的本质直观(Ideation)中呢？它伸展得有多远，我们现象学的领域，即绝对明晰性的领域、真正意义上的内在领域也就“伸展”得有多远。

我们现在被导向深处，深处是一片黑暗，黑暗之中是问题所在。

起初一切都很素朴，而且几乎没有要求我们做什么困难的工作。把内在当作实在的内在，好象都取决于实在的内在，这种先入之见人们可能会抛弃，但人们起初却仍然停留在实在的内在旁边，至少在某种意义上是如此。起初本质的考察似乎只须总的把握对诸思维来说实在的内在之物和确定在本质中建立起来的关系；因而这似乎是件轻易的事情。人们进行反思，回顾自己的行为，

让它们的实在内容发挥自己本身的效用，只是这一切都要在现象学还原的前提下进行；这好象是唯一的困难。当然现在只能把被直观的对象提高为一般意识。

然而，如果我们进一步观察被给予性，那么事情会变得不那么愉快。首先，我们认为是素朴被给予性、一点也不神秘的思维，却包藏着一切超越之物。

如果我们进一步观察并且注意，在对一种声音的体验中，即使在现象学还原之后，显现和显现物[①]竟是如此地相互对置着，并且是在纯粹的被给予性中，即真正的内在中相互对置着，那么我们就会产生猜疑。声音持续了一阵子；这时我们具有了声音和它的时间跨度及其各时间阶段，即：现在阶段和过去阶段的统一，这种统一是明证地被给予的；另一方面，如果我们反思，则声音的持续这个现象本身是一个时间性的现象，它具有它的一定的现在阶段和它的完成阶段。并且在抽取出的现象的现在阶段中，不仅声音本身的现在是对象性的，而且声音的现在只是声音持续中的一个点。

这个启示已经足以引起我们对新东西的注意了：——详细的分析是我们以后的特殊任务——声音知觉，即明证的、被还原的声音知觉这一现象要求在内在中区分显现和显现物。因而我们有两个绝对的被给予性：显现的被给予性和对象的被给予性，而对象在这个内在之中并不是实在意义上的内在[②]，它不是显现的一部分，即：声音持续的已过去的阶段现在还是对象性的，但不是实在地被包含在显现的现在点中。总之，我们在一般意识那里发现，它是一个由自身被给予性构成的意识，这个自身被给予性不处于实在之物之中，并且根本不能看作是思维，同样，我们发现知觉

---

① 显现(Erscheinung)和显现物(Erscheinendes)也可以用一对技术性较强的概念来替代，即：意识活动(Noesis)和意识对象(Noema)。——译者

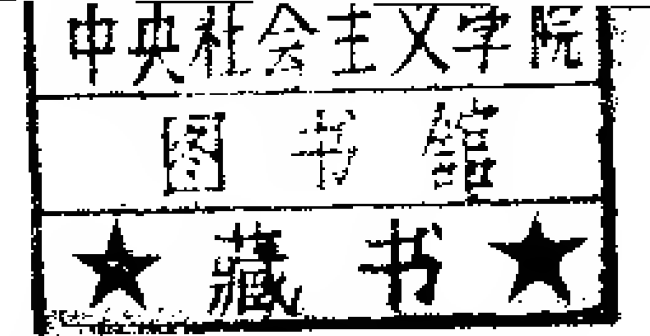
② 在手稿中是"超越"。

现象也是如此。[21]

在考察的最初阶段，在素朴状态中，起初明证性似乎是一种纯粹直观，是精神的无本质的观察，到处都是一个、同一、并无自身区别的东西。直观所直观的就是事物，事物简单地存在于此并且存在于意识的真正明证的直观中，而直观就是简单地直观它们。或者从另一种意义上来描述：直接把握、接受或指明一种简单的、具体存在的东西。所有的区别都“在”事物中，这些事物自为地存在着并且由于自身而具有区别。

而现在，在进一步的分析过程中，对事物的直观却表现得如此不同。人们可能会以关注的名义坚持自在的、不可描述的、无区别的直观，但可以看出，谈论那些简单地存在于此并且只需要被直观的事物实际上根本没有意义，而这种“简单的此在”是对某些具有特殊的、变化的结构[22]的体验，如知觉、想象、回忆、谓词判断等等，并且，事物在这些体验中并不是象在一个套子里或是象在一个容器里，而是在这些体验中构造着自身，根本不能在这些体验中实在地发现它们。“事物的被给予”，这就是在这些现象中这样或那样地显示自己（表现出来）。同时，事物绝对不会再一次自为地存在于此，并“派它的代表到意识之中去”。在现象学还原的领域中，我们不可能想到这类情况，而是这些事物在，并在现象之中，根据现象，自身被给予〔我们〕；只要现象是个别的现象（被给予性意识），事物与现象尽管是个别可分割的，或被当作个别可分割的，按其本质来说，基本上还是不可分割的。

因此，这种认识现象和认识客体之间奇特的相互关系到处表现出来。现在我们注意到，现象学的任务，或者更进一步说它的任务和研究地盘，并不是一件似乎只须直观，只须睁开眼睛即可办到的平凡小事。在最初的和最简单的情况中，在认识的最低形式中，纯粹的分析和本质考察就已面临着极巨大的困难；一般地谈及



这种相互关系是容易的，但澄清一个认识客体如何在认识中构造自身的方式则非常困难。而现在的任务就是：在纯粹明证性或自身被给予性的范围之内探究所有的被给予性形式和所有的相互关系，并且对这一切进行明晰性分析。并且，这里考察的当然不仅仅是个别的行为，而且还有各个行为的复合，它们的一致性和不一致性[23]的关系以及在这些关系中表现出的目的论。这种关系不是混合，而是特别联结着的、仿佛相互一致的[24]统一性以及那些认识的统一性，它们作为认识统一性同样具有它们的统一的具体的相关对象。就是说它们自身也属于认识行为，它们的类型是认识类型，寓于它们之中的形式是思维形式和直观形式（不应从康德哲学的意义上理解这个词）。

现在必须有步骤地探究在所有变形中的被给予性，本真的和非本真的，素朴的和综合的，可以说是一举构造的和按其本质只是有步骤地建立的，绝对有效的和在无限上升的认识过程中把被给予性和丰富的有效性占为已有的东西。

在这条道路上我们最终将理解，超越的、实体的客体如何在认识行为中被切中（自然如何被认识），[25]它首先被意指为何物，并且这种意指的意义如何在持续的认识联系中（只要这种联系具有相应的、同样属于经验客体的构造形式）有步骤地得到充实。我们尔后就理解，经验客体如何连续地构造自身并且这种构造方式是如何被规定给它的，这规定即：按其本质，它就是要求这种有步骤的构造。

显然在这条道路上还有方法上的各种形式，它们对所有科学来说都是规定性的，并且对所有科学的被给予性来说都是构造性的，因而是对科学理论的明晰并因此隐含着对所有科学的明晰。当然只是隐含，即是说，在完成了这个巨大的明晰性工作之后，认识批判将有能力对个别科学进行批判，因而也有能力判定它的形而上学价值。

这就是被给予性的问题，就是在认识中任何一种对象的构造问题。认识现象学是有双重意义的认识现象的科学，是关于作为现象、显示、意识行为的认识的科学，在这些认识中，这些或那些对象被动地或主动地[26]显示出来，被意识到；而另一方面是关于作为如此显示出来的对象本身的科学。根据显现和显现物之间本质的相互关系，现象一词有双重意义。Φαινόμενον（现象）实际上叫作显现物，但却首先被用来表示显现本身，表示主观现象（如果粗糙心理学的误解的表达在这里合适的话）。

在反思中，思维、显现本身成为对象，而这有利于同音多义的产生。最后，不需要再一次强调，如果谈到对认识对象和认识方式的研究，那么它始终是指本质研究，这种研究在绝对被给予性的领域中总括地展示出了关于认识的对象和关于对象的认识的最终意义、可能性和本质。

当然，理性的一般现象学还必须为评价和价值的相互关系解决类似的问题等等。如果人们如此广泛地使用现象学一词，以至于它包含了对所有自身被给予性的分析，那么这样也许无联系的材料也会聚集在一起，如：对各种不同的感性被给予性的分析等等，——那么共同的东西便在于直接明证性领域中本质分析的方法。

第 一 讲

自然的思维态度和科学——哲学的（反思的）思维态度——自然观点中认识反思的矛盾——真正的认识批判的双重任务——真正的认识批判作为认识的现象学——哲学的新维度，它相对于科学的独有方法

我在以往的讲座中曾区分自然科学和哲学科学；前者产生于自然的思维态度，后者产生于哲学的思维态度。

自然的思维态度尚不关心认识批判。在自然的思维态度中，我们的直观和思维面对着事物，这些事物被给予我们，并且是自明地被给予，尽管是以不同的方式和在不同的存在形式中，并且根据认识起源和认识阶段而定。例如在知觉中，一个事物显而易见地摆在我们眼前；它具体地在其它事物之间、在活的事物和死的事物、有灵魂的事物和无灵魂的事物之间存在，就是说，具体地存在于一个世界之中，这个世界如同个别物体一样部分地进入知觉，在回忆的联系中部分地被给予并且由此扩展到不确定的和不熟悉的东西之中。

我们的判断所涉及的正是这个世界。关于事物、事物的相互关系、事物的变化、事物的功能变化的独立性和变化规律，我们对有些部分进行个别的陈述，对有些部分进行一般的陈述。我们表达直接经验所提供给我们的东西。根据经验动机，我们从直接的被经验之物（被知觉之物和被回忆之物）中推演出未被经验之物，我们进行总的概括，然后我们再把一般认识运用到个别情况中，或

者，运用分析思维从一般认识之中演绎出新的一般性。认识并不仅仅是完全依照顺序相续产生的，它们在逻辑关系中相伴出现，它们相互产生于对方之中，它们相互“肯定”，它们相互证明，仿佛在相互加强它们的逻辑力量。

另一方面，它们也在矛盾和抗争的状态中相伴出现，它们互不肯定，它们被可靠的认识所抛弃，降低为纯粹的认识的自傲。这些矛盾可能产生于纯粹陈述形式的规律性领域，我们以歧义性为基础，得出了虚假的结论，我们数错了或算错了。如果是这样，那么我们便建立形式上的一致性，消除那些歧义性，如此等等。

或者，这些矛盾影响到促成经验的那种动机关系，经验的理由和经验的理由发生争执。此时我们如何自助呢？这时我们就权衡各种可能的规定或解释的理由，弱的理由必须向强的理由让步，这些强的理由现在是有效的，这种有效性将保持下去，直到它们不能再继续维持原状时为止，就是说，直到它们为反对新的、提供了更广泛认识领域的认识动机所进行的类似的逻辑战斗进行不下去时为止。

自然的认识就是这样前进着。它在不断扩展的范围中获得从一开始就显而易见地存在着的被给予的、并只根据范围和内容、根据诸要素、关系、规律进一步研究的现实性。于是这样就形成和成长出各种自然的科学，作为关于物理和心理自然的科学的自然科学，精神科学，[27]另一方面是数学科学，关于数、多样性、关系的科学等等。后一类科学与实体的现实无关，而是与观念的、自在有效的、此外从一开始就无可怀疑的可能性有关。

自然的科学认识前进的每一步都伴随着困难的产生和解决，这些困难或是纯逻辑方面的、或是质料方面的，它们根据事物中蕴有的动力或思维动机而产生和消除，这些动力和动机存在于事物之中，并象是从中出发，被给予性向认识提出的要求。

我们现在将自然的思维态度或者说自然的思维动机与哲学的思维动机进行对照。

随着对认识和对象之间关系的反思的苏醒，出现了深不可测的困难。认识，这个在自然思维中最显而易见的事物一下子变成了神秘的东西。但我必须更严格一些。认识的可能性对自然思维来说是自明的。自然思维的工作已结出了无限丰硕的成果，日新月异的科学是一个发现连着一个发现向前迈进，它根本就不会想到要提出关于认识可能性的问题。当然，对它来说，认识也象出现在世界中的一切事物一样，以某种方式成为问题，认识成为自然研究的客体。认识是自然的一个事实，它是任何一个认识着的有机生物的体验，它是一个心理事实。人们可以根据它的种类和它的联系形式，象对待每一心理事实那样对它进行描述，并在它的生物发生学的联系中进行研究。另一方面，认识根据其本质是关于对象的认识，它的内在意义使它与对象相联系，并决定了此种认识之所以为此种认识。自然的思维也是在这种联系中进行的。它在形式上一般将含义①和含义有效性的先天联系以及属于对象本身的先天规律性作为自己的研究对象，于是产生了一种纯粹的语法并在更高阶段上产生了一种纯粹逻辑（根据其各种可能的限制而形成的诸规则之总和），并且又形成一种作为思维艺术的学说、主要是作为科学思维的艺术学说的日常实用逻辑。

至此我们仍然站在自然思维的基地上。②

但正是刚才为了对照认识心理学、纯粹逻辑和本体论[2.8]而涉及的关于认识体验、含义和对象之间的相互关系才是最深刻和最困难的问题的起源，一言以蔽之，是关于认识可能性问题的起源。

认识在其所有展开的形态中都是一个心理的体验，即都认识

① 含义(Bedeutung)和意义(Sinn)在胡塞尔那里是同义词。——译者

② 参阅附录一。

主体的认识。它的对立面是被认识的客体。但现在认识如何能够确定它与被认识的客体相一致，它如何能够超越自身去准确地切中它的客体？对于自然思维来说自明的认识客体的被给予性在认识中进入迷宫。在知觉中，被知觉之物应当是直接被给予的。这时事物出现在我们对它进行知觉的眼睛前面，我看见它、抓住它。但知觉仅仅是我这个知觉主体的体验。回忆、期待也是如此，一切以此为基础并导致对实体存在的间接设定以及对关于存在的任何真实性的确定的思维行为都是如此，它们都是主观的体验。我这个认识者从何知道，并且如何能够确切地知道，不仅我的体验、这些认识行为存在，而且它们所认识的东西也存在，甚至存在着某种可以设定为与认识相对立的客体的东西呢？

我是否应当说：只有现象对于认识者来说才是真实地被给予的。认识者从来没有，也永远不会超出他的体验联系之外，因而他的确只能说：我在，一切非我都只不过是现象，都消融在现象联系之中？因而我应当站到唯我论的立场上去？这是一个极过分的要求。那么，我是否应当和休谟一起把所有超越的客观性归结为借助心理学而得以解释的、但却无法得到合乎理性的论证的那种虚构？但这也是一个极过分的要求。休谟的心理学不是和其它理论一样超越了内在的领域吗？难道它不也是在习惯、人类本性（*human nature*）、感官、刺激等标题下运用超越的（并且它自己承认是超越的）存在，而它的目的却在于把现实的"印象"和"观念"的一切超越活动贬低为虚构？①

但如果逻辑本身是可疑的并成为问题，那么对矛盾的引证又有何用呢？实际上，对于自然思维来说完全无可怀疑的逻辑规律性的实体含义现在已成为问题并且自身变得可疑起来。一系列生物学的思想纷纷出现，提醒我们注意现代的发展理论，根据这种

① 参阅附录二。

理论，人是在为存在的斗争中并通过自然选择而发展起来的，与此同时，人的智力也发展起来，这样，智力所具有的形式，进一步说，逻辑形式自然也发展起来。这样说来，逻辑形式和逻辑规律不是表现了人种偶然的特性吗，它有可能是另外一种样子，并且会在将来的发展过程中变成另外一种样子吗？因而认识只是人的认识，并束缚在人的智力形式上，无法切中物的自身的本质，无法切中自在之物。

但立即又产生出一种荒谬：如果在这种相对主义中丢弃逻辑规律，那么，这种观点所运用的那些认识，所考虑的那些可能性还有意义吗？认为存在着这样或那样可能性的这种真理难道不正是隐含地设定了矛盾律的绝对有效性吗？而根据这种矛盾律真理不可能具有矛盾。

这些例子已经足够了。认识的可能性处处陷入迷宫。如果我们精通自然科学，那么我们会发现，在它们精确发展了的领域中，一切都是明白清楚的。我们可以肯定拥有客观真理，它通过可靠的，真正切中客观性的方法得到论证。但只要我们进行反思，我们就陷入迷惘和混乱之中。我们纠缠在一些显然不利的和自相矛盾的境况中。我们始终面临着倒向怀疑主义的危险，或者稍好些：倒向怀疑主义各种形式中某一种形式的危险，但这些形式的共同特征可惜是同一件东西：荒谬。

这些不明确的和充满矛盾的理论的游戏场，以及与此相关的争执无穷的游戏场就是认识论和与它历史而现实地密切交织在一起的形而上学。认识论的任务或理论理性批判的任务首先是一项批判性的任务。认识论或理论理性批判必须严厉谴责对认识、认识意义和认识客体之间关系的自然反思几乎不可避免要陷入的那种谬误，就是说，它必须通过证明这理论的荒谬，来反驳关于认识本质的公开的或隐蔽的怀疑主义的理论。

另一方面，它的积极的任务是通过对认识本质的研究来解

决有关认识、认识意义、认识客体的相互关系问题。这些问题还包括揭示可认识对象的、或者说一般对象的本质[20]意义，揭示根据认识和认识对象的相互关系而先天（根据其本质）被规定给它们的意义。这当然也涉及所有由认识本质所预先规定的一般对象的基本形态。（本体论的形式，如同形而上学的形式陈述逻辑的形式。）

正是通过完成这些任务，认识论才有能力进行认识批判，更明确地说，有能力对所有自然科学中的自然认识进行批判。即：它使我们能够以正确的和彻底的方式解释自然科学关于存在之物的成果。因为关于认识可能性（关于认识可能的切合性）的自然的（前认识论的）反思将我们置于认识论的混乱之中，这种认识论的混乱不仅产生关于认识的本质的错误见解，而且产生本末倒置的见解，这种见解使自然科学中对被认识的存在的解释自相矛盾。对同一个自然科学，从唯物论、唯灵论、二元论、心理一元论、实证论等等意义上解释都根据反思结果中各自认为是必要的解释而定。只有认识论的反思才对自然科学与哲学作了区分。只是通过认识论的反思才发现，自然的存在科学不是最终的存在科学。需要有一门绝对意义上的关于存在之物的科学。这门被我们称之为形而上学的科学，是从对个别科学中的自然认识的"批判"中逐步形成的，其基础是在一般的认识批判中所获得的关于认识的本质和认识对象的及其各种基本形态的本质的了解，这些基本形态是指认识和认识对象之间各种基本的相互关系。

如果我们不去考虑认识批判的形而上学目的，而是纯粹地坚持它的阐明认识和认识对象之本质的任务，那么它就是认识和认识对象的现象学，这就构成现象学的第一的和基本的部分。

现象学：它标志着一门科学，一种诸科学学科之间的联系；但现象学同时并且首先标志着一种方法和思维态度：典型哲学的思维态度和典型哲学的方法。

所有要求作为一门严肃科学的当代哲学，都认为一切科学，包括哲学，只有一种共同的认识方法，这几乎已成为老生常谈。这种信念完全符合十七世纪哲学的伟大传统，这种信念认为，对哲学的所有拯救都依赖于这一点，即：哲学把精密科学作为方法楷模、首先把数学和数学的自然科学作为方法的楷模。与这种方法上的等同相联系的还有对哲学与其它科学内容上的等同，当今人们还得把下列观点看作是一种占统治地位的观点，即：哲学，确切些说，最高的存在-科学学说不仅与所有其它科学有关，而且也建立在它们的成果的基础上，就象科学是互为基础的一样，一些科学的成果可能作为另一些科学的前提。我想到了在认识心理学和生物学中所流行的对认识论的论证。在我们的时代，反对这种灾难性的先入之见的情形是大量存在的。这些确实是先入之见。

在自然的研究领域中，一门科学完全可以把自己建立在另一门科学之上，并且一门科学可以作为另一门科学方法上的楷模，尽管它们的规模在一定程度上还要受到各自研究领域性质的规定和限制。但哲学却处于一种全新的维度中，它需要全新的出发点以及一种全新的方法，它们使它与任何“自然的”科学从原则上区别开来。由此得出，赋予自然科学以统一性的逻辑操作方式运用一切变通于各科学之间的特殊方法，因而具有一种统一性、原则性的特征，方法论的操作方式，作为一种原则上具有新统一性的哲学，把这种特征置于自己的对立面。再由此得出，在全部认识批判和“批判的”学科之中的纯粹[90]哲学必须漠视在自然科学中和在尚未科学地组织的自然智慧和知识中所进行的思维工作，并且不能对它作丝毫运用。

我们先通过下列论述来进一步了解这门学说，在后面将对它的进行更进一步论证和阐述。

在必然产生认识批判的反思（我指的是最初的、在科学认识批判之前的以及在自然思维方式中进行的那种反思）的怀疑主义

的传播中，任何自然科学和任何自然方法都不再作为一种可运用的财富。因为一般认识的客观切合性根据意义与可能性已完全变得神秘进而受到怀疑，而且，精确认识的神秘性并不比非精确认识的神秘性更少，科学认识的神秘性也并不比前科学认识的神秘性更少。认识的可能性，确切些说，认识如何能够切中在自身中存在的客观性本身的可能性成为疑问。而在这后面还隐含着：认识的功效，[11] 它的有效性的或合理要求的意义，对有效认识与纯虚妄认识之间区别的意义都成为疑问，同样，从另一方面来看，一个对象就是它所存在的那个存在，无论这对象是被认识的还是未被认识的，它本身还是那样存在着并且它作为对象仍然是可能的认识对象，它的意义原则上是可认识的，并且即使它事实上永远不会被认识和永远不能被认识，它的意义原则上还是可知觉的、可想象的、并且在可能的判断思维中是可以通过谓词被规定的等等。

但我们看不出，运用从自然认识中产生的、并在这些认识中被如此"精确论证了的"前提会解除我们认识批判的顾虑，回答认识批判的问题有何帮助。如果自然认识的意义和价值成为问题，完全是由于它所有方法的措施和所有精确论证的话，那么任何被规定为自然认识领域的出发点的公理和任何所谓精确论证的方法也就成为问题。最严密的数学和数学自然科学在这里都不比日常经验的某种真实的或所谓的认识具有丝毫优越性。因而很明显，根本谈不上哲学（它从认识批判开始并且它的一切都植根于认识批判之中）在方法上（甚或在内容上）要向精密科学看齐，根本谈不上哲学必须把精密科学的方法当作楷模，也根本谈不上哲学应当根据一种原则上在所有科学中同一的方法论继续进行在精密科学中所进行的工作，并且完成这些工作。我重申，哲学处于一种相对于所有自然科学来说的新尺度中，虽然这种新尺度（如这个词所形象地说明的）与旧尺度可能有着本质的联系，但

它符合于一种从根本上全新的方法，这种方法和“自然的”方法是对立的。谁否认这一点，谁就没有理解认识批判所特有的全部问题，因而也就没有理解，哲学究竟要做什么和应该做什么，以及相对于所有自然认识和科学，赋予哲学怎样的特性和合理性①[32]。

① 最初这里尚有下文，参阅“文章的考证性补充”第[32]。

第 二 讲

认识批判的开端：对所有知识的置疑——根据笛卡儿的怀疑考察获得绝对确定的基地——绝对被给予性领域——重复和补充；对否定认识批判可能性的论据的反驳——自然认识之谜：超越——对内在和超越两个概念的区分——认识批判的第一个问题：超越的认识的可能性——认识论还原的法则

在认识批判的开端，整个世界、物理的和心理的自然、最后还有人[33]自身的自我以及所有与上述这些对象有关的科学都必须被打上可疑的标记。它们的存在，它们的有效性始终是被搁置的。

现在的问题在于，认识批判如何能够确立自己？如果认识批判是在正确理解之中的认识，那么它就要以科学的自明性科学认识地，并由此客观化地确定，认识按其本质是什么，认识与被规定给它的对象之间关系的意义是什么，对象的有效性或切合性的意义又是什么。认识批判所必须进行的中止判断（ἐποχή）不可能具有如下的意义，即：它不仅在开始时，而且自始至终在对任何认识、也包括它自己的认识[34]进行置疑，并使任何被给予性、也包括它自己所确定的被给予性[35]无效。既然它不能把任何东西作为预定立为前题，那么它就必须提出某种认识，这种认识不是它不加考察地从别处取来的，而是它自己给予的，它自己把这种认识设定为第一性的认识。

这种第一性的认识绝对不能包含任何模糊性和可疑性，否则它们会使认识具有神秘、疑问的性质，这最终会使我们陷于窘

境，以至于我们只好说，一般认识是一个问题，是一个不可理解的、需要澄清的、根据它的要求来说令人怀疑的东西。用相关的方式表述：如果我们不能把存在作为预定的，因为，我们不理解，自在的、但却在认识中被认识的存在具有什么意义，那么就必须证明一种我们所必须承认的绝对被给予的和无疑的存在，这种被给予是指：它具有使任何问题都必然迎刃而解的那种明晰性。

现在让我们回忆一下笛卡儿的怀疑考察。由于考虑到错误和假象的多种可能性，我也许会陷于这样一种怀疑主义的绝望中，以至于我最后只能说，对我来说没有什么是可靠的，一切都是可疑的。但是，对于我来说显然并不可能一切都可疑，因为在我做出一切对我都可疑这个判断的同时，我如此判断，是无疑的，一旦明白了这一点，那么想坚持普遍怀疑就会导致背谬。而在任何一个怀疑的情况中，确定无疑的是，我在这样怀疑着。任何思维过程也是如此。无论我知觉、想象、判断、推理，无论这些行为具有可靠性还是不具有可靠性，无论这些行为具有对象还是不具有对象，就知觉来说，我知觉这些或那些，这一点是绝对明晰和肯定的；就判断来说，我对这和对那作判断，这一点是绝对明晰和肯定的，如此等等。

笛卡儿把这些考虑用于其它目的；但我们在这里可以通过适当改造来利用它们。

如果我们提出关于认识本质的疑问，那么就会牵涉到对认识的切合性的怀疑和认识本身的状况，首先认识是一个杂多的存在领域的称号，这个领域可以绝对被给予我们并且必须以个别的方式绝对被给予。这样，我们真实进行着的思维的形态是被给予我们的，只要我们对它进行反思，纯直观地接受它和设定它。我可以以模糊的方式谈论认识、知觉、想象、经验、判断、推理等等，如果我进行反思，那么这种模糊的“关于认识、经验、判断等等的谈论和意指”的现象当然只是被给予，并且也是绝对地被给

予。这种模糊的现象就已经是那些在最广泛的意义上被称为认识的那些东西中的一个。但我也可以现实地进行知觉并且观察知觉，我此后还可以在想象和回忆中使一个知觉在我面前再现出来，并且在这种想象的被给予性中观察这知觉。这样，我的谈论就不再是空泛的，我的意指和关于知觉的想象也就不再是模糊的，知觉这时作为一个现实的或想象的被给予性仿佛就在我眼前。对于任何智性的体验，对于任何思维形态和认识形态来说，都是如此。

在这里我把直观反思的知觉和想象并列在一起。按照笛卡儿的考察顺序则应当首先说明知觉：与传统认识论的所谓内心知觉在某种程度上相符合，知觉显然是一个变动不定的概念。[36]

在进行任何智性的体验和任何一般体验的同时，它们可以被当作一种纯粹的直观和把握的对象，并且在这种直观之中，它是绝对的被给予性。它是作为一种存在之物，作为一个此物（Dies-da）被给予的，而对这个此物的存在进行怀疑是根本无意义的。尽管我能够考虑，这是一种什么样的存在以及这种存在方式与其它的存在方式有何关系，此外我还可以考虑得远一些，被给予性在这里意味着什么，并且我能够在继续反思的同时，使直观本身对我来说成为这样一种直观，在它之中，上述被给予性，或者说，上述存在方式构造着自身。但是，我此刻仍然在绝对的基础上活动，就是说：这个知觉是，并且只要它持续着，就始终是一个绝对之物，一个此物，某个在自身之中存在的东西，它就是某种我能够把它作为最终标准进行测量的东西，它可以表示，并且在这里必然表示存在和被给予，当然至少表示那种通过"此物"来说明的存在方式和被给予方式。并且一切特殊的思维形态，只要它们是被给予的，就都是如此。但是所有这些特殊的思维形态在想象中也都能够是被给予性，[37]它们能够"仿佛"在眼前一般出现，但却不是作为现实的现在性，作为现实进行着的知觉、判断等等而出现的。即使这样，它们在某种意义上还是被给予性，它们直观地

出现在这里，我们不仅仅是在模糊的暗示中、在空泛的意指中谈论它们，我们还直观它们并且在直观它们的过程中能够直观到它们的本质、它们的构造、它们的内在特征，并且在纯粹的测量中将我们的谈论紧靠直观到的丰富的明晰性上去。但这里必须立即补充对本质概念和本质认识的探讨。

我们暂且确定，可以从一开始就描述绝对被给予性的领域；并且，如果建立一门认识论的打算是可能的，那么这个领域正是我们所需要的。事实上，关于认识的意义方面和本质方面的模糊性正需要一门关于认识的科学，这门关于认识的科学的意图就仅仅在于使认识获得本质的明晰性。它不想解释作为心理事实的认识，它不想研究认识产生和消失的自然条件以及认识在其生成和变化过程中所必然依据的自然规律：研究这些问题是自然科学的任务，即关于心理事实、关于进行体验的心理个体的体验的自然科学的任务。相反，认识批判是想揭示、澄清、阐明认识的本质和这本质所属的关于有效性的合理要求；换言之，使它们成为直接的自身被给予性。[38]

重复和补充[39]。自然的认识在各门科学中获得始终富有成效的进展，这使它对自己的切合性确信不疑，它没有理由对认识可能性和对被认识的对象的意义感到不安。然而，一旦针对认识与对象的相互关系进行反思（一方面在认识同认识行为，另一方面在同认识对象的关系中也可能对认识的思想含义进行反思），[40]那么困难，不利的情况，矛盾的、但却被误认为已得到论证的理论就出现了，它们迫使人们承认，认识的可能性就其切合性而言[41]是一个谜。

一门新的科学要在此产生，这就是认识批判，它要整顿这种混乱并且向我们揭示认识的本质。显然，形而上学这门绝对的和最终意义上的存在科学的可能性依赖于认识批判这门科学的成功。

但这样一门关于认识的科学究竟如何才能完全确立起来呢？凡是使一门科学受到怀疑的东西，它都不可当作已经给予的基础来利用。但是，由于认识批判把一般认识的可能性，即就认识的切合性而言的可能性，[42]设定为问题，因此一切认识就都是可疑的。只要认识批判开始进行，对它来说，任何认识就不能再作为被给予的认识。因而它不能从任何前科学的认识领域中接受任何东西，任何认识都具有可疑性的标记。

没有被给予的认识作为开端，也就没有认识的进展。就是说认识批判根本就无从开始。这样一门科学根本就不可能有。

我认为，这里有一点是正确的：在开端上任何认识都不能不假思索地被当作已确定的认识。但如果认识批判从一开始就不能接受任何认识，那么它开始时可以自己给自己以认识，并且自然是认识批判不能进行论证和逻辑推导的认识，因为论证和推导需要有事先就必须被给予的直接认识；相反，它直接指出这些认识，这些认识具有以下性质：它绝对明晰无疑地排除任何对其可能性的怀疑，并且绝对不包含任何导致一切怀疑主义混乱的难解之谜。现在我指出笛卡儿的怀疑考察和绝对被给予性的领域，或者说绝对认识的范围，这种绝对认识是在思维的明证性的概念下被把握的。现在还应当进一步指出，这种认识的内在使它能够作为认识批判的第一出发点；此外，它借助这种内在摆脱了那种神秘性，这种神秘性是产生所有怀疑主义窘境的根源；最后，内在是所有认识论的认识必不可少的特征，不仅仅是在开端上，而且任何时候向超越的领域的借贷，换言之，即任何把认识论建立在心理学或其它自然科学基础之上的做法都是一种背谬(*nonsens*)。

我还要做一补充：有如下表面的论证：由于认识论将一般认识看作是可疑的，因此认识论如何得以开始呢，因为任何开端的认识作为认识都是可疑的；并且如果所有认识对于认识论来说都是一个谜，那么认识论自己用以开端的第一个认识也是一个谜。

我认为，这种表面的论证当然是一种虚假论证。这种虚假起因于此话模糊的一般性。一般认识是“可疑的”，这并不表明否定一般认识的存在（这会导致背谬），而是说，认识包含着某种问题，例如：某个被归于它的切合性方面的成就是如何可能的，甚至我也许还会怀疑，它是否可能。即使我自己在怀疑，但是，由于能够指出使怀疑没有对象的那些认识，怀疑随即也就消失了，因此，我就有可能迈出第一步。其次，如果我以对一般认识的不理解作为开端，那么这种不理解在其模糊的一般性中当然也包括每一个认识。但这并不是说，我将来遇到的每一个认识在任何时候都必然对我是不可理解的。在一个最初普遍展现在我们面前的认识层次上有可能存在着一个大谜，并且当我陷入一般性的窘境时，我会说：一般认识是一个谜，然而很快便表明，这个谜并不寓于某些其它的认识之中。我们将得知，情况确实如此。

我说过，认识批判必须与之相连接的那些认识不能含有丝毫可疑性，不能含有任何使我们陷于认识论的混乱之中的东西和任何超越整个认识批判的东西。我们必须指出，这是符合思维领域的情况的。但为此需要进行更深刻的反思，这种反思会给我们带来根本性的推动。

如果我们更进一步地观察一下，什么东西如此神秘、什么东西使我们在关于认识可能性的最先的反思中陷于窘境，那么这便是认识的超越。所有自然的认识、前科学的、特别是科学的认识，都是超越的、客观化的认识；它将客体设定为存在着的，它要求在认识上切中事态，而这种事态在认识之中并不是“真正意义上”被给予的，并不“内在”于认识。

如果进一步考虑一下，那么超越显然具有双重意义。它或者可能是意指在认识行为中对认识对象的非实在含有，以至于“在真正意义上被给予”或者是“内在地被给予”被理解为实在地含有[43]；认识行为、思维具有实在的因素，具有实在的构造性的

因素，但思维所意指的、所感知的、所回忆的事物却只能作为体验，而不是实在地作为一个部分，作为真实地在其中存在着的东西在思维自身之中被发现。因而问题在于：体验如何能够超越自身？在这里，内在是指在认识体验中实在的内在。

但还有另一种超越，它的对立面是完全另一种内在，即绝对的、明晰的被给予性，绝对意义上的自身被给予性[44]。这种排除任何有意义的怀疑的被给予的存在是指对被意指的对象本身的一种绝对直接的直观和把握，并且它构成明证性的确切概念，即被理解为直接的明证性。所有非明证的，虽然指向或设定对象，却不自身直观的认识都是第二种意义上的超越。在这种认识中，我们超越了真实意义上的被给予之物，超越了可直接直观和把握的东西。这里的问题是：认识如何能够把某种在它之中不直接和不真实地被给予的东西设定为存在着的？[45]

在进行更深刻的认识批判的考虑之前，这两种内在和超越是混杂在一起的。很明显，提出第一个关于实在的超越的可能性问题的人实际上把第二个问题，即关于对明证的被给予性领域的超越的可能性问题也掺杂在里面了。就是说他默默地假定：唯一真正可理解的、无疑的、绝对明证的被给予性是在认识行为中实在含有的因素的被给予性，因此对它来说被认识的对象中任何未被实在地包含的东西都是神秘的、成问题的。我们很快将得知，这是一个致命的错误。[46]

无论人们现在是在这种、那种还是首先在多种意义上理解超越，它都是认识批判的起初的和主导的问题，它是一个谜，这个谜对自然认识来说是一块拦路石，而对于新的研究则是一种推动。开始时，人们可能会把解决这个问题看作是认识批判的任务，并借此给这门新学科划定第一个暂时的界限，而不是更普遍地将一般认识的本质问题看作认识批判的主题。

如果在最初确立这门学科时这个谜都存在于此，那么就可以

更明确地确定，哪些东西不能当作预先被给予的东西。就是说，超越之物不能作为预先被给予的东西来运用。如果我不理解认识切中其超越之物是如何可能的，那么我也不知道，这是否可能[47]。现在，科学地论证超越的存在对我丝毫没有帮助。因为所有间接论证都回归到直接论证上去，而直接的东西已经包含着谜[48]。

但也许有人会说：直接认识和间接认识一样，都包含着谜，这一点是肯定的，但是这个"如何可能的"是可疑的，而"这是可能的"却是绝对肯定的；任何有理智的人都不会怀疑世界的存在，怀疑论者的谎言受到他的实践的惩罚。那么好吧，我们用一个更有力、并且更广泛的论证来回答他。因为这不仅证明，人们在认识论的开端不能依赖自然的和超越地客观化的一般科学，而且也证明在认识论的整个进程中也不能依赖这种科学。因而它证明了一个基本的命题：认识论从来不能并且永远不能建立在任何一种自然科学的基础上。于是我们要问：我们的对手想用他的超越的知识来做什么呢？我们把客观科学所储存的所有超越的真理都交给他自由使用，并且推测这些真理的真实性价值并不因为已产生的超越科学如何可能这个谜而受到改变。他想用这些包罗万象的知识来做什么呢？他想怎样从"这是可能的"过渡到"如何可能的"上去呢？他的知识作为事实——这一事实即：超越的认识是真实的——向他保证，超越的认识的可能性在逻辑上是显而易见的。但这个谜是：超越的认识如何可能。他能够在所有科学假设的[49]基础上，在所有的认识、甚至包括超越的认识的前提下解决这个问题吗？我们考虑一下：他还缺少什么？对他来说，超越的认识的可能性是显而易见的，实际上只是以分析的方式显而易见，于是他说，我具有关于超越之物的知识。他缺少什么是很明显的①。他不明白与超越之物的关系，他不明白人们归功于

① 参阅附录三。

认识和知识的那种“超越的切中”。他的明晰性在哪里，是怎样的？但愿这种关系的本质在某处被给予他，这样他就能够直观到这些，认识和认识客体的统一性（切合性一词正暗示着这种统一性）就在他自己眼前，因而他不仅具有关于这种统一性的可能性的知识，而且在这统一性的明晰被给予性中把握这种可能性。可能性本身对他来说同样是一种超越之物，是一种被知道的、但却不是自身被给予的、被直观到的可能性。他的想法显然是：认识是一种不同于认识客体的东西；认识是被给予的，而认识客体不是被给予的；但认识却应当与客体有关，应当去认识客体。我如何才能理解这种可能性呢？回答显然是：只有关系本身作为一种可直观的东西被给予，我才能够理解这种可能性。如果客体是并且始终是一种超越之物，而且如果认识和客体确实不一致，那么他在这里当然什么也看不见，并且他以某种方式、完全通过对超越隐含的假设的推论使自己得以明白的这种希望，显然也是一件愚蠢之举。

有了这些想法，他就必须理所当然地坚决放弃他的出发点；他必须承认，在这种情况下，关于超越之物的认识是不可能的，他有关的所谓知识只是先入之见。这样，问题就不再是超越的认识是如何可能的，而是把超越的效力归于认识的这种先入之见如何解释自己：这恰恰是休谟的道路。

但我们不考虑这些，我们对如下这个基本思想做补充说明，这一基本思想就是：“如何可能”的问题（超越的认识如何可能，甚至从更普遍的意义上说：一般认识如何可能）永远不可能根据关于超越之物的预先被给予的知识[5*]以及对此预先被给予的公理得以解决，哪怕它是产生于精密科学之中的公理；[6*] 对这个思想，我们的补充说明如下：一个天生的聋子知道，有声音存在，并且声音形成和谐，并且在这种和谐中建立了一门神圣的艺术；但他不能够理解，声音如何做这件事，声音的艺术作品如

何可能。他也不能想象同一类东西，即：他不能直观它们，并且不能在直观中把握"如何可能"。他的关于存在的知识对他毫无帮助，并且如果他想根据他的知识对声音艺术的"如何可能"进行演绎，通过对他的知识的推理弄清声音艺术的可能性，那就太荒唐了。对只是被知道，而不是被直观到的存在进行演绎，这是行不通的。直观不能论证或演绎。企图通过对一种非直觉知识的逻辑推理来阐明可能性（而且是直接的可能性），这显然是一种背谬。我完全可以肯定，有超越的世界存在，可以把所有自然科学的全部内容看作有效的，但我不能借用它们。我永远不能指望借助超越的假设和科学的结论达到我在认识批判中想达到的目的，即观察到超越认识的客观性的可能性。并且这显然不仅对认识批判的开端，而且对认识批判的所有进程都有效，只要它还停留在对认识如何可能这个问题的阐述上。并且，这显然不仅对超越的客观性问题有效，而且对任何可能性的阐述都有效。

每当人们进行超越的思维，并且在这种思维的基础上确立一种判断时，人们总是极其强烈地倾向于在超越的意义上做判断并因此陷入"向另一个类的超越"（μετάβασις εἰς ἄλλο γένος）之中，如果我们把上述结论与这种强烈的倾向相联系，那么，对认识论法则的全面而又充分的演绎就形成了：在任何认识论的研究过程中，对各种认识类型都必须进行认识论的还原，即：将所有有关的超越都贴上排除的标记，或贴上无关紧要的标记、认识论上无效性的标记，贴上这样一个标记，这个标记表明：所有这些超越的存在，无论我是否相信它，都与我无关，这里不是对超越的存在做判断的地方，它根本不被涉及。

认识论所有的基本错误——一方面是心理主义的，另一方面是人本主义和生物主义的[52]——都与所说的超越有关。它的影响极其危险，因为它使问题的本来意义永远不得明白并且在超越中消失，一方面也是由于，连阐明这一点的人要想始终有效地保

持这种明晰性也十分困难，而他却非常容易在漫思遥想中重新受到自然的思维和判断方式的诱惑，陷入到所有以这种思维和判断方式为基础而形成的错误的和诱人的问题之中。

第三讲

认识论还原的实行，排除一切超越之物——研究课题：纯粹的现象——绝对的现象的"客观有效性"问题——不可能局限于个别的被给予性，现象学的认识作为本质认识——"先验"概念的两种含义

根据以上阐述已经仔细地、可靠地证实了，哪些东西可供认识批判利用，哪些东西不能利用。尽管只是根据认识批判的可能性，它的谜是超越，但是超越之物的现实仍然永远不能列入考虑的范围。显然，可利用的对象的领域；或者说，可利用的认识、可作为有效认识出现，并且能够仍然不受认识论的无效性符号制约的认识的领域，并不能缩限为零。我们已经确定了诸思维的全部领域。思维的在，确切些说，认识现象本身，是无疑的，并且它不具有超越之谜。这些存在在认识问题的开端已经被设定了，如果不仅超越之物、而且认识本身也被放弃的话，那么超越之物如何能进入认识这个问题便失去了它的意义。同样明白的是，诸思维表现着一个绝对内在的被给予性领域，无论我们是在什么意义上说明内在。在对纯粹现象的直观中，对象不在认识之外，不在"意识"之外并且同时是在一个纯粹被直观之物的绝对自身被给予性意义上被给予。

但这里需要通过认识论的还原来保证，在这里，我们想首先具体地（in concreto）探讨这个还原方法上的本质。在这里我们需要还原，为的是使思维的在的明证性不至于和我的思维是存在

的那种明证性，我思维地存在着的(sum cogitans)那种明证性等等相混淆。必须防止把现象学意义上的纯粹现象与心理学现象，即自然科学心理学的客体相混淆。如果我作为一个自然思维的人观察我正在体验的知觉，那么我立即会、并且几乎是不可避免地(这是事实)会将它统摄于与我的自我的关系中，它在这里是作为这个体验着的人的体验，作为他的状态，作为他的行为，而感觉内容则作为对他来说在内容上的被给予之物，被感觉之物，被意识之物；[53]并且和他一同排列在客观时间之中。知觉、甚至思维就是这样被统摄，这是一个心理学的事实。作为日期被统摄在客观时间中，这属于体验着的自我，这个自我在时间之中并且延续着它的时间(一种通过经验的时间测量学方法得以测量的时间)。这就是自然科学意义上的现象，我们称之为心理学。

这种意义上的现象不受我们在认识批判中所必须遵循的那种规律、那种就所有超越之物中止判断的规律的制约。作为人、作为世界之物的自我，以及作为这个人的体验的体验被列入客观时间中——尽管这是完全不确定的——，所有这一切都是超越并且在认识论来说是零。只有通过还原，我们也想把它叫作现象学的还原，我才能获得一种绝对的、不提供任何超越的被给予性。如果我对自我、世界和自我体验本身提出怀疑的，那么在有关体验的统摄中对被给予之物、对我的自我的简单直观的反思，就产生了这个统摄的现象，这个现象就是"被理解为我的知觉的知觉"。当然，我可以用自然的考察方式将这个现象重新与我的自我相联系，把它设定为经验意义上的自我，这时我又要说：我具有这种现象，它是我的现象。这样，为了获得纯粹现象我就不得不重新对自我以及时间、世界提出怀疑，并且列出一个纯粹的现象——纯粹思维。但是我也可以在我知觉的同时纯直观地观察知觉，观察它本身如何存在，并且不考虑与自我的关系，或者从这种关系中抽象出来，那么这个被直观地把握的和限定的知觉就是一种绝对的、

摆脱了任何超越的知觉，它就作为现象学意义上的现象被给予。

任何心理体验在现象学还原的道路上都与一个纯粹现象相符合，这个现象指出，这个体验的内在本质（个别地看）是绝对的被给予性。所有关于一种"非内在的现实"，即尽管在现象中被意指、但没有被包含在现象中的、同时又不是在第二种意义上被给予的现实的设定都是被排除的，就是说，被悬置的。

如果存在着把诸纯粹现象变成研究客体的可能性，那么很明显，我们现在已经不再处于心理学这门自然的、超越地客观化的科学之中了。这时我们便不研究，并且不谈论心理学的现象，不谈论所谓实体现实的某些确实的事件（实体现实的存在始终是可疑的），而是谈论那些存在着的和起效用的东西，而不管有没有诸如客观现实的东西，不管对这种超越的设定是否合理。我们谈论的正是这样一些绝对被给予性，尽管这些被给予性也意向地关系到客观现实，这种反身关系也只是这些被给予性中的某一个特性，而对现实的存在和非存在却不会做出任何预先的判断。这样我们就已经在现象学之滨抛了锚，它的对象被设定为存在着的，正如科学设定它的研究客体一样，但现象学的对象并不被设定为一个自我之中，一个时间性的世界之中的存在，而是被设定为在纯粹内在的直观中被把握的绝对被给予性。纯粹的内在之物在这里首先通过现象学的还原而得到描述，我意指的是此物，不是某东西超越地意指它，而是某东西在自身之中的它，它是作为某东西被给予的。当然，这些说明仅仅是迂回的辅助方法，借以说明超越的客体的虚假被给予性与现象学的绝对被给予性之间的区别，从而看到这里可以看到的最主要的东西。

现在，为了使我们能够在这块新大陆上站稳脚跟，不至于在它的岸边绊倒，我们必须迈出新的步伐，进行新的思考。因为在这段海岸边藏着暗礁，暗礁上阴霾云集，它以怀疑主义的风暴威胁着我们。我们至此为止所说的话，涉及到所有现象，当然为了

理性批判的目的我们只是对认识现象发生兴趣。但是我们现在将要阐明的东西也可以说是针对所有现象的，如果对这句话做些必要的修正，那么就是说，无论什么变化，无论何种层次（*mutatis mutandis*），它对所有现象都是有效的。[54]

我们建立一门认识批判的意图引导我们走向一个开端，走向一个我们可以支配的被给予性的坚实陆地，并且我们好象首先需要它们：为了阐明认识的本质，我当然必须把所有可疑形态中的认识作为被给予性来拥有，并且是以这种方式拥有，即：这种被给予性自身丝毫不带有别的认识（尽管这认识似乎提供了被给予性）所带有的那些问题。

我们已经确定了纯粹认识的地盘，现在我们可以研究它并且确立一门关于纯粹现象的科学现象学。这门现象学难道不是自明地必定成为解决那些使我们动摇的问题的基础[55]吗？但是很明显，只有当我自己观察到了认识，并且只有当它在直观中把其本来的面目给予我，我才能使认识的本质得以明晰。我必须内在地并且纯直观地在纯粹现象中、在纯粹"意识"中研究它。它的超越是可疑的；只要它是超越的，那么它与之发生联系的对象的在对我来说就不是被给予的，令人可疑的正在于：它如何能够尽管如此仍然被设定呢，并且，如果这种设定是可能的话，那么它还有、以及它还能够有什么意义呢！另一方面，尽管我根据其切合性[56]而将超越之物的存在看作可疑的，但这种与超越之物的联系在纯粹现象中却仍具有某种可把握的东西。这种与超越之物的关系，以这种或那种方式对它的意指仍然是现象的内在特征。甚至问题似乎仅取决于一门关于绝对的诸思维的科学。[57]我必须接触到被意指的超越之物的已确定性，因此我不仅研究这种超越自身的意指的意义，而且在研究它的意义的同时，研究它的可能的有效性，或有效性的意义，并且这个研究只能在这个意义绝对被给予时，只能在有效性的意义在关系、证明、证实的纯

粹现象中成为绝对的被给予性时进行，除此之外在什么时候我还能进行这种研究呢？

当然，我们在这里立即会不知不觉地萌生怀疑：难道在行动中不是必然会有更多的东西出现吗？难道有效性的被给予性不正带有客体的被给予性吗？如果确实存在着某种有效的超越，那么这种被给予性就不可能是思维的被给予性。但是，无论如何，一门被理解为思维的纯粹现象的科学始终是第一性的，这是必定的，并且它至少能够解决主要的问题。[58]

因而这里的目的在于现象学，这里是指作为纯粹认识现象的本质论的认识现象学。前景是美好的。但现象学应当如何开始呢？它是如何可能的呢？我应当判断，但应当客观有效地判断，科学地认识纯粹现象。所有科学不都是导致对自在存在着的客观性以及对超越之物的确定吗？科学地被确定之物存在着，自在地存在着，无论我在对它的认识过程中是否把它设定为存在着的，它都绝对被视为存在着的。在科学中被认识之物，科学地被论证之物的客观性难道不正是作为相关物而属于科学的本质吗？并且，科学地被论证之物难道不是普遍有效的吗？但这里是什么情况呢？我们在纯粹现象的领域中活动。但我为何说地盘；毋宁说它是现象汇成的一条永恒的赫拉克利特的河流。我在这里能做些什么陈述？我可以直观地说：这里的这个！这个在，是无疑的。我甚至可以说，这个现象作为部分包含着那个现象，或者与那个现象相联接，这个现象渗透到那个现象中等等。

显然，这里与这些判断的“客观”有效性无关，这种判断没有“客观意义”，这种判断只具有“主观”真实性。[59] 我们在这里不想研究这种判断（就其“主观”[60] 真实的要求而言）是否在某种意义上具有其客观性。然而这里可以一目了然，由前科学的[61]自然的判断所安排并由精密科学的有效判断进一步完善的那种客观性的威仪，这里根本没有。我们不会给这些由我们纯

直观地做出的判断——此物在等等，附以特殊的价值。

此外，你们在这里会想到康德对知觉判断和经验判断的著名区分。它们之间的相似性是很明显的。另一方面，康德缺乏现象学的和现象学还原的概念，他不能完全摆脱心理主义和人本主义，因此，他没有达到进行这种必要区分的最终目的。当然，我们考虑的不是其有效性被局限在经验主体之上的纯主观有效的判断和客观有效的，即对任何主体有效的判断。经验的主体已被我们排除了，而先验统觉，一般意识对于我们来说将很快获得完全另一种意义，一种根本不神秘的意义。

但我们仍要回到我们考察的主要方面去。现象学的判断作为特殊判断不会教给我们许多东西。但如何才能获得判断，即科学有效的判断呢？而“科学的”这个词立刻又使我们陷入窘境。我们要问，超越不正是随着客观性而出现的吗？并且随着超越还出现了如下的怀疑，这种客观性的含义是什么，它是否可能并且如何可能？通过认识论的还原我们排除了超越的前提，因为超越根据它可能的有效性和它的意义来看是可疑的。那么科学的确定，对认识论本身的超越的确定还可能吗？在对超越的可能性进行论证之前，任何对认识论本身的超越的确定都是不允许的，这一点难道不是显而易见的吗？[62]但如果认识论的中止判断要求——如它所表现出的那样——，在我们论证超越的可能性之前，我们不能把任何超越看作有效的，并且如果对超越的可能性的论证本身以客观论证的形式要求超越的设定，那么这里似乎就出现了循环，它使现象学和认识论成为不可能，而迄今为止的努力都是徒劳。

我们不会立刻就对现象学、包括认识批判在内的可能性感到绝望。我们现在需要前进一步，这可以使我们摆脱这种循环。从根本上说我们已经完成了这一步，因为我们区分了双重的超越和内在。你们还记得，笛卡儿在确定了思维的明证性之后（或者毋

宁说在确定了我们还没有引用过的"我思故我在"之后）问道：是什么在向我们保证这种根本的被给予性？是明白清楚的感知（*clara et distincta perceptio*）。我们可以以此为出发点。我不须说，我们在这里已经比笛卡儿更纯粹、更深刻地把握了这个事物，因此我们在更纯粹的意义上把握和理解了明证性和明白清楚的感知。我们可以随着笛卡儿再向前迈一步（经过必要的修正）：所有象个别思维一样通过明白清楚的感知而被给予的东西，我们都可以利用。但我们不能再继续进行第三个沉思和第四个沉思，即：对上帝的证明以及向真实可信的东西（*veracitas dei*）等等的回复，否则显然会带来恶果。你们始终要保持怀疑的态度，或者毋宁说，批判的态度。

我们承认纯粹思维的被给予性是绝对的，然而外部的知觉中的外在事物的被给予性不是绝对的，尽管这种外部的知觉认为事物本身具有在。事物的超越使我们对事物产生怀疑。我们不理解知觉如何能切中超越之物；但是理解知觉如何切中内在之物，即以反思的和纯粹内在的知觉、被还原的知觉的方式切中内在之物。那么我们为什么会理解呢？我们直接地直观和直接地把握我们在直观和把握时所意指的东西。观察一个现象，这个现象所意指的是某种不在它自身中被给予的东西，并且怀疑这东西是否存在以及如何理解它是存在着的，这是有意义的。但是，直观，并且仅仅意指在直观时把握到的东西，这时仍然对此提出疑问和怀疑，就无意义了。从根本上这无非是说：如果直观、对自身被给予之物的把握是在最严格意义上的[63]真实的直观和真实的自身被给予性，而不是另一种实际上是指一个非给予之物的被给予性，那么直观和对自身被给予之物的把握就是最后的根据。这是绝对的自明性；非自明的东西、有问题的东西、甚至神秘的东西存在于超越的意指过程中，即存在于意指、信仰之中，甚至可能存在于对一种未被给予之物的烦琐论证中，虽然在此可以发现一种绝对

的被给予性，即意指、信仰本身的被给予，但这对我们毫无帮助：[64] 我们只须进行反思就可以发现它。但这个被给予之物并不是被意指之物。[65]

然而，难道绝对的自明性，直观的自身被给予性只存在于个别体验中和它的特殊因素部分中，就是说只是对“此物”的直观设定？难道不应当把另一些被给予性直观地设定为绝对的被给予性？[66]例如把一般性设定为绝对被给予性，以至于一个一般之物直观地成为自明的被给予性，对这种被给予性的怀疑会再次导致背谬。

我们以笛卡儿为依据所进行的全部明证性考察（这个考察肯定具有绝对的明晰性和自明性）已经失去了它的有效性，从这里可以明显看出，对现象学个别的思维被给予性的限制是多么奇怪。就是说，对于思维和我们正在体验的感觉的个别情况，我们也许能够说：这是被给予的，但是我们千万不能贸然说出如下这个最一般的公理：一个被还原的一般现象的被给予性是一个绝对无疑的被给予性。

但这样做的目的只是为了给你们引路。无论如何这一点是明显的，即：认识批判的可能性除了依赖于被还原了的诸思维之外，还依赖于对其它绝对被给予性的指明。仔细考虑一下，我们在对诸思维进行预先规定的判断时已经逾越了诸思维。当我们说，这个判断现象以这个和那个想象现象为基础，这个知觉现象包括这个和那个因素、颜色内容等等，这时我们已经超越了它们。并且，即使我们设定性地在对思维被给予性的最纯粹测量中做出这些陈述，我们已经带着反映在语言表达中的逻辑形式超越了纯粹思维。这是一种超级加法（Superplus），它并不是对新思维的单纯集聚。并且，尽管随着谓词的思维会有新思维加入到我们所陈述的那些思维中去，但这些新思维仍然不会构成谓词的事态，不会构成陈述的对象。[67]

至少对于那些能够站在纯粹直观的角度并拒斥所有自然成见的人来说，这样一种认识是较容易把握的，即，不仅个别性，而且一般性、一般对象和一般事态都能够达到绝对的自身被给予性。这个认识对于现象学的可能性来说具有决定性的意义。因为现象学的特征恰恰在于，它是一种在纯粹直观的考察范围内、在绝对被给予性的范围内的本质分析和本质研究。这必然是它的特征；它想成为一门科学和一种方法，目的是阐明可能性、认识的可能性、评价的可能性，从它们的本质根据出发来阐明它们；因为存在着普遍怀疑的可能性，所以现象学的研究是普遍的本质研究。[68]本质分析是具有原初根据的（*ego ipso*）总分析，本质认识是针对本质、针对实质（Essenz），针对一般对象的认识。[69]现在也可以合法地谈论先天了。至少，假如我们排除了关于被经验歪曲了的先天概念，那么，先天认识的含义无非是指一种纯粹针对总的实质的、[70]纯粹从本质中汲取[71]其有效性的认识，此外它还能有什么别的含义呢？

无论如何，这是一种合理的先天概念；如果我们把先天理解为所有那些作为范畴具有一定意义上原则性含义的概念，并进一步理解为建立在这些概念中的本质规律，那么就产生了关于先天的另一种概念。[72]

如果我们在这里坚持关于先天的第一种概念，那么现象学就在原初的、绝对被给予性的领域内与先天有关，与在总的直观中把握的种类、与先天的事态有关，这些事态在这些绝对被给予性的基础上可直接直观地构造自身。对理性（不仅理论理性、而且实践理性，以及任何理性）批判的主要目的显然都在于第二种意义上的先天，在于确定自身给予的那种原则形式和事态以及借助这种自身被给予性实现、利用和评价随同对原则性含义的要求一起出现的逻辑学的、伦理学的、价值学说的概念和规律。

第四讲

通过意向性扩展研究范围——一般之物的自身被给予性；进行本质分析的哲学方法——对明证性的感觉论的批判；明证性作为自身被给予性——不局限于实在的内在范围；课题：所有的自身被给予性

如果我们在这里探讨的仅仅是认识的现象学，那么，我们所涉及的便是通过直接直观可指明的[73]认识本质，即：一种直观的、在现象学还原的和现象学自身被给予性的范围内进行的指明以及对“认识”这个广义的名称所包含的杂多性质的现象作分析的区别。因而问题便是，本质地存在于和建立于这些现象之中的是什么，它们是由哪些因素构成的，哪些复合的可能性为它们奠定了本质的和纯粹内在的基础，哪些总的一般联系在这里喷涌而出。

这里所涉及的不仅是实在的内在之物，而且也涉及在意向意义上的内在之物。认识体验具有一种意向（*intentio*），这属于认识体验的本质，它们意指某物，它们以这种或那种方式与对象发生关系。尽管对象不属于认识体验，但与对象发生的关系却属于认识体验。对象能显现出来，它能在显现中具有某种被给予性，但尽管如此它既不是实在地存在于认识现象之中，也不是作为思维（cogitatio）而存在。要澄清认识的本质并使属于认识的本质联系成为自身被给予性，就要从这两方面进行研究，探讨属于认识本质的这个关系。这里确实存在着谜、奥秘和问题，这就是：认识对象的最终意义是什么；如果认识是判断的认识，那么

它的切合性或非切合性的最终意义是什么，如果认识是明证的认识，那么它的相应性(Adäquation)的最终意义又是什么，等等。

无论如何，全部这些本质研究事实上显然是总体的研究。在意识流中出现和消失的个别认识现象不是现象学确定的客体。这里的目的是在于“认识的来源”，在于可总体观察的起源，在于体现着一般基本尺度的总体的绝对被给予性，按照这些尺度，可以衡量那些混乱的思维的所有意义和公理，并且可以解答所有被这思维置于它的对象之中的谜。

但是一般性，一般本质和属于它们的一般事态果真能象思维那样在相同的意义上达到自身被给予性吗？难道一般本身不正超越了认识吗？作为绝对现象的一般[74]认识当然是被给予的，但在认识之中，我们要想寻找一般之物是徒劳的，这种一般之物在对一样的内在内容的无数的、可能的认识中应当是在最严格意义上的同一之物。

正如我们已经回答的那样，我们现在当然还要回答，这个超越当然具有一般之物。认识现象的和这种现象学个别性的任何实在部分，重又是一个个别性，这样，本身不是个别性的一般之物就不能实在地包含在一般性意识之中。但是，对这种超越的厌恶无非是一种先入之见，它产生的原因是没有从认识的起源本身来适当地考察认识。同样必须弄清楚的是，绝对现象和被还原的思维对我们来说之所以成为绝对的被给予性，不是因为它是个别性，而是因为它在现象学的还原之后在纯粹直观中仍然作为绝对的自身被给予性表现出来。但我们能够纯粹直观地发现，一般性也并不缺少这种绝对的被给予性。

确实如此吗？我们看一下一般之物的被给予性的情况，这种情况就是：一个纯粹内在的一般性意识根据被观察的和自身被给予的个别性构造自身。关于红，我有一个或几个个别直观，我抓住纯粹的内在，我关注现象学的还原。我除去红此外还含有的，作为

能够超越地被统摄的东西，如我桌子上的一张吸墨纸的红等等，并且我纯粹直观地完成一般的红和特殊的(*in specie*)红的思想的意义，即从这个红或那个红中直观出的同一的一般之物；现在个别性本身不再被意指，被意指的不再是这个红或那个红，而是一般的红。如果我们确实纯粹直观地这样做了，那么可以理解，我们可能还会怀疑，什么是一般的红，它意指的是什么，按照它的本质它可能是什么？我们直观它，它便存在于此，我们意指的是它，便是红的性质。就是一种神性、一种无穷的智慧，除了总地直观这一切之外，能够得到更多的红的本质吗？[75]

如果我们给出两种红的种类，两种红的程度，那么我们难道不能判断，这种红和那种红是相似的，这不是指这种个别单一的红的现象，而是指红的种类、程度本身是相似的，这种相似关系在这里不正是一种总体的绝对被给予性吗？

因而这种被给予性也是一种纯粹内在的被给予性，[76]不是保持在个别意识范围之内这种错误意义上的内在。这里谈的根本不是在心理学主体中的抽象行为和进行这种抽象的心理学条件。这里谈的是红的总本质或红的意义以及在总的直观中红的被给予性。

如果人们在对红的直观和在对红的特殊性质的把握过程中用红这个词恰恰是指被直观、被把握的东西的话，那么现在再追问和怀疑，什么是红的本质，或什么是红的意义就没有必要了；与此相同，如果人们在纯直观和纯本质直观的考察中，在现象学还原的范围内看到了有关的典型现象并且给予了有关的性质，那么在涉及认识本质和认识的主要形态的过程中再怀疑它们的意义是什么也就没有必要了。只是认识显然不是象红这样一种简单的事物，必须对认识的杂多形式和种类进行区分，不仅如此，还必须在它们之间的相互本质联系中对它们进行研究。因为，理解认识，这就是说，要总的澄清认识的目的论关系，这些关系的结果便是智

慧形式的各种本质类型的某种本质关系。同时，对认识的理解还包括对原则的最终阐明[77]，这些法则作为科学客观性的可能性的观念条件支配着所有作为规范的经验科学的过程。对阐明法则的全部研究完全是在本质领域中进行的，这个本质领域又以现象学还原的单一现象为基础而构造起来。

分析在每一步上都是对构造于直接直观中的总事态的本质分析和研究。因而全部的研究都是先天性的，当然它不是一种在数学演绎意义上的先天性研究。将它与客观化的先天科学区别开来的，是它的方法和它的目的。现象学的操作方法是直观阐明的、确定着意义和区分着意义的。它比较，它区别，它连接，它进行联系，分割为部分，或者去除一些因素。但一切都在直观中进行。它不会理论化和数学化；就是说，在演绎理论的意义上它不作解释。一旦它对作为统治着客观化科学可能性的那些原则的基本概念和基本定理进行阐明（但最终也把它自己的基本概念和法则作为反思的阐明的对象），那么它就结束了，客观化的科学便从这里开始。因而它是完全另一种意义上的科学并且具有完全不同的任务和完全不同的方法。在现象学最严格的还原之中的直观和本质直观方法是它的唯一所有的东西，这种方法本质上属于认识批判的意义，因而也属于所有的理性批判（即包括价值的和实践的理性批判），就这点而言，它是一种特殊的哲学方法。但是除了真正意义上的理性批判之外还有被称为哲学的东西，这种哲学所涉及的是自然的形而上学和全部精神生活的形而上学，因而是最广义理解的一般形而上学。

在直观的这些情况中，人们谈及明证性，并且，实际上唯独知道确切的明证性概念并根据其本质来确定它的那些人才看到这类情况。根本性的东西在于，不要忽视，明证性实际上就是这个直观的、直接和相应地自身把握的意识，它无非意味着相应的自身被给予性。经验主义的认识论者谈了许多研究起源的价值，而同

时却和最极端的理性主义一样远离真正的起源，他们想让我们相信 明证的判断和不明证的判断的全部区别在于某种感觉，通过这种感觉，明证的判断便显示出来。但是在这里，感觉能说明什么呢？它应当做什么呢？难道它应当向我们呼唤：停住！真理在这里吗？但是，我们为什么非得相信它呢？为什么这种相信重又必须具有一种感觉的标记呢？而为什么对二乘二等于五的意义判断就从不具有这种感觉的标记呢？为什么它就不能具有这种标记呢？究竟怎样才能理解这种感觉的标志呢？现在人们对自己说：从逻辑上说，同一个判断，如二乘二等于四的判断对我来说可以有时明证，有时不明证，四这个数的同一概念对我来说这次可以是直觉地在明证性中被给予，而另一次只是在符号的想象中被给予。因而从内容上来说，两方面是同一现象，但其中一方面具有价值上的优越，具有赋予价值的特征，具有突出的感觉。难道我实际上在两方面具有同一个东西，只是这一次附加了一种感觉，而另一次则没有？如果人们观察一下现象，那么很快就发现，实际上同一现象并不会两次出现，而是两个根本不同的现象，它们只是具有一些共同的东西。如果我看到二乘二等于四，并且我在模糊的符号判断中说出来，那么我意指的是同一个东西，这并不是说，具有同一现象。从两方面来看，内容是不同的，这一次我直观，并且事态本身在直观中被给予，另一次我具有符号性的意指。这一次我具有直观，而另一次我具有空洞的意向。

因而区别是否在于，存在着一种两方面共同的东西，存在着相同的“意义”，一次是附有感觉标记，另一次却没有呢？但人们只是观察现象本身，以取代自上而下地去谈论它们和构造它们。我们再举一个简单的例子：如果我有一次在生动的直观中具有红，并且另一次在符号性的空洞意向中想到红，那么是否这两次同一个红的现象都是实在当下的，只是一次附有红的感觉而另一次没有这种感觉呢？[7*]

人们只须观察一下这些现象就会认识到，它们完全不是这样，它们只有通过两方面被视为同一的东西（我们叫作意义）才得到统一。但是，区分是否存在于现象本身之中呢，是否还需要用一种感觉来进行呢？并且，区别难道不正在于，在一种情况中，存在着红的自身被给予性，存在着数的和总数相等性的自身被给予性，或者，存在着在主观表达中相应[79]直观的把握和对这些事物的自身具有，而另一次只存在着对这些事物的意指吗？因而我们对这种充满感觉的明证性并不能满意。只有当它在纯粹直观中指明自己，并且这种纯粹直观的含义是指我们所期望的直观以及和这明证性本身相矛盾的直观时，这种明证性本身才是合理的。

利用明证性的概念，我们现在也可以说：关于思维的在我们具有明证性，并且，因为我们具有明证性，所以它不包含谜，也不包含[80]超越的谜，它对我们来说是一种我们可以支配的无疑的东西。关于一般之物我们的明证性也不更少，一般对象和事态对我们来说成为自身被给予性，并且它们在同样的意义上也是无疑地被给予的，同样在最严格的意义上相应地[81]自身被给予。

据此，现象学还原的含义并不是指将研究限制于实在的内在领域内，限制于在绝对思维的这个（Dies）之中实在地被包含之物的领域内，它的含义根本不是指限制在思维领域内，而是指限制在纯粹自身被给予性的领域内，限制在那些不仅被讨论、不仅被意指之物的领域内；它的含义也不是指限制在那些被知觉之物的领域内，而是指限制在那些完全在其被意指的意义上被给予之物和在最严格意义上自身被给予之物的领域内，以至于被意指之物中没有什么东西不是被给予的。一言以蔽之，限制在纯粹明证性的领域内，但明证性这个词要在某种严格的意义上去理解，这种意义排除任何"间接的明证性"，尤其排除所有不严格意义上的明证性。

绝对被给予性是最终的东西。当然人们可以轻易地声称他具有某些绝对被给予之物，而事实却不是如此。绝对的被给予性也

可能被模糊地讨论并且也可能在绝对被给予性中被给予。正如我能够直观红的现象，并且仅仅无直观地谈论它一样，我也可以谈论对红的直观并直观对红的直观本身，借此把握对红的直观本身。另一方面，完全否定自身被给予性，这意味着否定所有最终的规范，否定所有给认识以意义的基本标准。然后人们就不得不把一切都宣布为假象，并且以背谬的方式将假象本身也宣布为假象；因而完全陷入怀疑主义的背谬性之中。但是不言而喻，只有那些看到了原因，保留了看、直观、明证性的意义的人才能以这种方式提出反怀疑主义者的论据。对那些没看或者不愿看的人，对那些谈论着并且自己提出论据，但却始终处于接受所有矛盾，同时又否认所有矛盾的人，我们毫无办法。我们不能回答："显然"是这样，他否认有诸如"显然"这样的东西，就象一个不在看的人想否认看的行为一样，或者更确切地说，就象一个在看的人想否认他自己在看和否认有看的行为一样。假如他不具有另一种感官，我们怎么能使他信服呢？

关于绝对的自身被给予性，我们已经知道，它并不表示实在的单一性，即思维的绝对个别性的自身被给予性。如果我们把握住这种绝对的自身被给予性，那么问题就在于，它能达到多远，它在什么程度上或在什么意义上与诸思维的领域和对诸思维进行概括的一般性领域相联接。如果人们抛弃了最初明显的先入之见，即认为在个别的思维中和在实在内在的领域中包含着唯一绝对的被给予之物，那么现在也必须抛弃后来的，并且同样是明显的先入之见，即认为只有在那些从实在内在的领域中产生的总直观中才能生长出新的自身被给予的对象。

"我们在反思的知觉中绝对被给予地具有诸思维，同时我们有意识地体验它们。"人们想这样开始，然后我们能够去直观在诸思维中和在诸思维的实在因素中个别化的一般之物，在直观抽象中把握一般性，并且把纯粹建立在这些一般性中的本质联系在

直观联系的思维中构造为自身被给予的事态。这便是一切。

然而，对于原初的、绝对被给予性的直观认识来说，没有什么比这种倾向更危险了，即：过多地产生思想，并且从这些思维反思中提取出被误认的自明性。自明性大多根本不能被明确地表述，因此它们不受任何直观的批判，自明性更易暗下规定并擅自限定了研究的方向。直观的认识是这样一种理性，它打算将知性也变成理性。知性在这里不容置喙，不能将它未兑现的空头支票混入已兑现的支票中。而在这里我们对知性以纯粹国库券为根据的兑换和换算方法并不提出疑问。

因此，知性要尽可能少，但直观要尽可能纯〔无知性的直观（*intuitio sine comprehensione*）〕；实际上我们想起了神秘主义者的话，他们描述了智慧直观，这种直观不是知性知识。而全部艺术在于，把直观的眼睛纯粹盯住这个词，并且排除这些与直观混杂在一起的超越的意指，排除这些被误认的共同被给予之物、共同被思维之物，以及有可能的话排除由附加的反思强加于其中的解释。固定不变的问题是：这种被意指之物是否在真正的意义上被给予，是否在最严格的意义上被直观和被把握，或者，这种意指是否超出了被意指之物？

假定了这一点，我们便很快认识到，以为直观的研究在一种所谓内心知觉的领域内以及一种以此内心知觉为基础的纯粹内在的、对它的现象和现象－因素进行本质直观抽象的领域内进行，这实是一种臆想。有各种各样的对象[82]的方式（Modi），以及所谓被给予性的方式，也许在所谓“内心知觉”意义上的存在之物的被给予性以及自然的和客观化的科学的存在之物的被给予性只是这许多被给予性中的一种，而其它的被给予性尽管被标志为非存在之物，但仍然也是被给予性，只是在这样的前题之下，它们才是被给予性，即：它们与其它那些被给予性相对立并且在明证性中能够与前者区别开来。

第 五 讲

时间意识的构造——本质把握作为实质的明证被给予性；个别实质和一般意识的构造——范畴的被给予性——符号地被想象之物作为本身——研究领域的最广范围；认识中对象的各种构造方式；认识和认识对象的相互关系问题

如果我们确定了思维的明证性，尔后进一步承认了一般之物的明证的被给予性，那么这个步骤会立即导致下一个步骤。

在知觉颜色并同时进行还原时，我获得颜色这个纯粹现象。如果我现在进行纯粹的抽象，那么我就获得现象学的[83]一般颜色这个本质。但如果我具有明晰的想象，那么我不也完全获得这种本质吗？

而谈到回忆[84]，它不是一件如此简单的事情，它提供了各种相互交织在一起的对象形式和被给予形式[85]。所以人们能够指出所谓原初的回忆，指出与任何知觉必然交织在一起的保留。我们现在正在体验着的体验，在直接的反思中成为我们的对象，并且在这种体验中所展现的始终是同一个对象之物；同一声音刚才还是作为真实的现在（Jetzt），眼下仍是这一声音，但它回到了过去并同时构造着同一个客观的时间点。如果声音不停止，而是持续着，并且在它的持续过程中从内容上展示为同一的或者从内容上展示为变化的，那么这里不正是可以明证地（在某种程度上）把握住：它在持续或在变化吗？并且这不又说明，直观超出了纯粹的现在点，即：它能够意向地在新的现在中确定已经不

是现在存在着的东西，并且以明证的被给予性的方式确认一截过去吗？并且，这里重又区分出：一方面是当时的对象之物，它现在存在并且过去存在，它持续着和变化着；另一方面是当时的当下现象和过去现象，持续现象和变化现象，这现象在当时是一个现在，并且，在它包含着的细微差别中，在它自身经历着的不断变化中，它显现并展示了时间性的存在。对象之物不是现象的一个实在部分，在它的时间性中它具有某些在现象中根本找不到并且根本无法解释的东西，但它在现象中构造自身。它在其中展现出来并且在其中作为“存在着的”明证地被给予。

再往下，至于本质被给予性，它不仅仅根据知觉和交织在知觉中的保留来构造自身，也即它的构造不仅是从现象本身获得一种一般之物；而且是将显现的对象一般化，根据显现的对象去设定一般性：例如，一般时间性内容，一般持续，一般变化。此外，它还可以将想象和回忆作为基础，它自己给予可纯粹把握的可能性；在同一意义上它也从这些行为中取得一般性，另一方面这种一般性却并非实在地包含在这些行为中。[86]

显然，一种完全明证的本质把握尽管回指到它必须在其基础上构造自身的个别直观，但并不因此回指到单一知觉，这种单一知觉所给予的典型的个别是一种实在的现在当下之物。无论本质直观的抽象是在一种知觉的基础上进行还是在将想象当下化的基础上进行，关于现象学的[87]音质、音度，关于色调，关于亮度等等的本质都是自身被给予的，并且，真实的和已改变了的[88]存在的设定从两方面来说都无关紧要。这种情况也适合于那种与心理材料的真实意义上的种类有关的本质把握，如判断、肯定、否定、知觉、推理等等。当然，此外它也适合于总的事态，这种事态属于这种一般性。在两种声音中，一种较低，一种较高，并且这种关系不可颠倒。对此的了解，是在直观中构成的。我们必定可以看到一些例子，但决非以知觉的事态的方式看到这些例子。对于本

质考察来说，知觉和想象所处的地位是完全相同的，从两者中可以同样很好地直观出同一本质，抽象出同一本质，并且在其中织入的存在设定是无关紧要的；至于被知觉的声音以及它的强度、它的质等等，在某种意义上存在，而想象的声音，就是我们所说的，虚构的声音不存在；前者是明证地实在地当下，后者则不是；声音在重复回忆的情况中毋宁说是被设定为曾经存在并且在现在中被当下化了，而不是被设定为现在的，这些都属于另一种考察，对于本质考察来说，这些不是问题，除非它的意图在于揭示这种具有其被给予性的区别并且确定对这些区别的总的看法。

此外很清楚，即使知觉中的基本的例子是被给予的，这里也不考虑显示出知觉被给予性的那种东西，即：存在。想象不仅对于本质考察来说所起的作用相当于知觉，而且它似乎在自身之中也包含着单一的被给予性，并且是作为真实明证的被给予性。

我们来看一下纯粹想象，把它看作不具有回忆设定的想象。一种想象的颜色并不是感觉颜色（Empfindungsfarbe）①意义上的被给予性。我们将想象的颜色与对这颜色的想象体验区分开来。这颜色在我眼前的浮现（这是粗糙的表述）是一种现在，是一种现在存在的思维，颜色本身却不是现在存在的颜色，它并没有被感觉。另一方面，它却是在某种程度上被给予，它出现在我眼前。它也可以象感觉颜色那样通过排除所有超越的含义而被还原。[38]因而对我来说它的含义并不是指纸张的颜色、房屋的颜色等等。所有经验的存在设定都能够被去除，尔后我根据我对它的“直观”，也可以说“体验”来看待它。但尽管如此，它仍然不是想象体验的一个实在的部分，它不是当下的，而是被当下化

---

① 感觉(Empfindung)和知觉(Wahrnehmung)又有差异，胡塞尔用前者来表述一种被动的感受，用后者来表述一种主动的感受。被动的感受是指对象刺激而引起的感官对感觉材料的获得，它属于意识的实在内容；而主动的感受是指意识活动主动地朝向对象，把握对象的各种质，它属于意识的意向内容。国外现象学界对此尚有争议。——译者

了的颜色，它仿佛就在眼前，却不是作为实在的当下。但归根结底，它是被直观的，并且，作为被直观之物，它在某种意义上[90]是被给予的。因此我不能将它设定为物理的或心理的存在，我也不将它设定为一种真正思维意义上的存在；因为这种存在是一种实在的现在，一种被给予性它具有明证性地被描述为现在被给予性。想象的颜色在这一种或另一种意义上不是被给予的，这并不表明，它在任何意义上都不是被给予的。它显现并且自身显现，它自身显示出来，我在其当下化中对它自身进行直观的同时能够对它作出判断，对构造它的因素和这些因素的联系做出判断。当然，它们也是在同一意义上被给予的，并且，在不“真实”存在着的总的想象体验中，它们不是实在当下的，只是“被想象的”。纯粹的想象判断仅仅表达内容，表达显现之物的单一本质，它可以说：这个①是如此形成的，它包含着这些因素，它如此这般地改变自己，但想象判断对作为在真实时间中真实存在的存在，对真实的现在存在、过去存在和未来存在不作丝毫判断。因而我们能够说，对个体的实质而不是对存在做出的判断。正因为此，总的本质判断（我们习惯直接将它称为本质判断）就不依赖于知觉和想象之间的区别。知觉设定存在，但也具有实质，被设定为存在着的内容在当下化中可能是同一个内容。

但是，存在和实质的对立并不表明：在这里，两种存在方式在两种自身被给予性的样式中表现出来并能够得以区分。在对一种颜色的纯粹想象中，将颜色设定为时间中的现实的存在是不成问题的；对此没有做出任何判断，并且对于在想象的内容中也没有任何东西被给予。但颜色显现出来，它在此，它是一个这个，它能成为一个判断的主体，并且是一个明证的判断主体。因而被给予性的一种样式在想象的直观中和在以其为基础的明证的判断中

① 指某个显现之物。——译者

显现出来。当然我们仍停留在个体单个的领域中，所以这类判断作用不大。只有当我们构造总的本质判断时，我们才获得牢靠的、科学所要求的那种客观性。但现在问题不在于此。[21] 这里我们似乎陷入了一个洪大的激流之中。

开端曾经是思维的明证性。在这里我们首先觉得我们好象有了坚实的基地，即纯而又纯的存在。人们在这里似乎只须着手去做，去直观。根据这种被给予性，人们可以去比较和区别，人们可以展示特殊的一般性并且因此获得本质判断，以上这些，人们很轻易地就承认了。但做进一步仔细的考察便可看出，思维的纯

“发生了”（“geschieht”）当时对象在如此形成的思维行为中的自身“构造”；而被给予、或者说，对事物的纯直观在其中进行的意识更不仅仅是一种盒子式的东西（在这盒子中被给予性是简单的），而是直观的意识，它是——对关注忽略不计——这样和那样已形成的思维行为，事物不是思维行为，但却在这思维行为中被构造，在它们之中成为被给予性；所以它们在本质上只是以被构造的方式表现它们自身为何物。

但这难道不是纯粹的奇迹吗？而这种对象的构造是从哪里开始，从哪里停止的呢？有没有真实的界限呢？在某种意义上说，在任何现象和判断中不都形成一种被给予性吗？任何对象在这样或那样被直观、被想象、被思维时，难道不是一种被给予性、一种明证的被给予性吗？在知觉一个外部事物时，这事物，例如一个出现在眼前的房屋，可以说被知觉。这个房屋是一超越，它融入根据存在[93]现象学还原的存在中。真实明证地被给予的是这房屋的显现，是在意识流中出现并流逝的这个思维。在这个房屋现象中我们找到红的现象、广延的现象等等。这是明证的被给予性。但是，在这个房屋现象中显现出一个房屋，为此它也叫作对房屋的知觉；而这不是一般的房屋，恰恰就是这一座房屋，这些难道不也是明证的吗？我难道不能明证地判断说：根据现象，或者，在这知觉的意义上，房屋是这样或那样的，是砖房，屋顶是石板的等等？

而如果我在想象中进行虚构，例如我眼前浮现出骑士圣·乔治在杀一条龙，那么这想象现象所展现的圣·乔治，“这个”“被”描述得如此这般的骑士，并不是明证的，即是一种“超越”[94]。难道我在这里不能明证地进行判断，不能对想象现象的实在内容进行判断，而只能对显现的事物对象进行判断吗？显然，只有对象的一个方面，时而这方面，时而另一方面出现在真正的当下化的框架中，但是与以往一样，这一点却是明证的，

即：这个对象、骑士圣·乔治等等具有现象的意义并且在现象中符合现象地表明为“被给予性”。

最后是所谓符号思维[95]。我不带任何直观去思维二乘二等于四。我是否可以怀疑，我在思维这个算术式，并且这个被思维之物与今天的天气无关？这样我也具有明证性，即类似被给予性的东西吗？如果我们这样做，那么一切于事无助，我们必须承认，在某种方式上背谬的东西，完全悬蠢的东西也是“被给予的”。一个圆的四角形不会象屠龙者出现在我面前一样，显现在想象中，也不会象一个通常的外部事物那样出现在知觉中。但一个意向客体却明证地存在于此。我能够根据其实在内容描述一个“圆的四角形的思想”这个现象，但是圆的四角形却不在其中，而这一点却是明证的，即：它在这个思维中被思维，并且这个被思维之物本身在思维过程中被加上了圆形和四角形的特征，或者，这个思维的客体是一个圆形的并且同时又是四角形的客体。

现在绝对不应说，这些在最后被阐述的被给予性是真正意义上的真实被给予性，因此最终所有被知觉之物、被想象之物、被虚构之物、符号性地被想象之物，所有虚构和荒谬都是“明证地被给予的”；而是只应指出，这里有着巨大的困难[96]。原则上看，在澄清它们之前，它们不能阻止我们说，真实的明证性伸展得有多远，被给予性伸展的也有多远。但当然，到处都存在着的大问题是，在完成明证性的过程中纯粹地确定，在明证性中什么是真实地被给予的，什么不是的，并且确定，在这同时，非真正的思维在其中塞入了些什么，并无被给予性根据地解释于其中。

而这里问题不在于将随便什么现象都确定为被给予的，而是了解被给予性的本质和各种对象样式的自身构造活动[97]。诚然，任何思维现象都具有其对象性关系，并且任何思维现象——这是第一个本质的了解——都具有其作为诸因素的总和的实在内

容，这些因素在实在的意义上构成这思维现象；另一方面，它具有其意向对象，这对象根据其本质形成的不同被意指为是这样或那样被构造的对象。

如果这个具体情况确实能够成为明证性，那么这个明证性必然会给我们所有必要的教益；在它之中必须表明，这种“意向的非存在”的含义究竟是什么，并且它与思维现象本身的实在内容的关系如何。我们必须看到，它在何种联系中作为真实和真正的明证性出现，并且在这种联系中真实和真正的明证性是什么。尔后问题就在于展示真正的被给予性的各种样式，换言之，对象的各种样式的构造和它们的相互关系，[98]如：思维的被给予性，在新鲜的回忆中犹存的思维被给予性，在现象的河流中持续的现象统一性的被给予性，这个统一性变化的被给予性，在“外部”知觉中的事物的[99]被给予性，幻象和重复回忆以及在相应的联系中杂多综合地统一在一起的知觉和其它想象的各种形式的被给予性。当然还有逻辑的被给予性，[100]一般性的被给予性，谓词的、事态的被给予性等等，还有背谬的、矛盾的、非在的被给予性等等。被给予性，尽管在它之中表现出纯想象之物或真实存在之物、实体的或观念的、可能或不可能之物，但它无论在哪里都是一种在认识现象之中的被给予性，在最广义的思维现象中的被给予性，并且，在本质考察中处处都在探究这个起初是如此奇特的相互关系。

只有在认识中才能完全根据对象所有的基本形态来研究这对象的本质，只有在认识中它才是被给予的，它才能被明证地直观。这种明证的直观本身就是最确切意义上的认识；而对象不是一个象藏在口袋里一样的藏在认识中的东西，好象认识是一个到处都同样空洞的形式，是一个空口袋，在里面这次装进这个，下次装进那个。相反我们认为被给予性就是：对象在认识中构造自身，对象有如此之多的基本形态须予以区分，给予的认识行为和认

识行为的集合、联系也有[101]如此之多的基本形态须予以区分。而认识行为，进一步说，即思维行为，它们完全不是无联系的个别性，它们并非无联系地在意识流中来来去去。它们在本质上相互联系，显示出目的论的相互依存性，实现、确证、证明的相应联系和它们的对应物。这种展示出合乎知性统一性的联系，便是问题所在。它们本身是构造对象的；它们在逻辑上联结[102]非真正给予性的行为和真正给予性的行为，纯想象行为或者毋宁说纯信仰行为和了解行为，并且联结杂多的与对象有关的行为，无论它是直观的思维或是非直观的思维。

而只有在这种联系中，客观科学的对象，首先是实体的时空现实的对象才构造自身，但这一构造并非一蹴而就，而是在一个上升的过程中进行的。[103]

对所有这一切都必须进行研究并且是在纯粹明证性的领域中进行研究，目的在于阐明认识的本质和认识与认识对象之间的相互关系的意义的大问题。原初的问题是主体的心理学的体验和在这体验中被把握的自在现实之间的关系，首先是实体的现实，尔后也包括数学的和其它观念的现实。首先需要了解，根本问题必然在于认识和对象之间的关系，但这是在已被还原的意义上，根据这意义，这里谈的不是人的认识，而是一般认识，不附带任何存在的设定[104]关系，无论它是与经验的自我的关系，还是与实体的世界的关系。需要了解，真正有意义的问题是认识的最终意义给予问题以及一般对象问题，一般对象本身只存在于它与可能认识的相互关系中。此外还需要了解，这个问题只在纯粹被给予性的领域中，只在绝对的、因而作为最终标准的被给予性领域中才能得到解决，因此我们必须在直观过程中一个一个地[105]探究认识的所有基本形态和在认识中全部或部分地成为被给予性的对象的所有基本形态，以便规定所有须阐明的相互关系的意义。[106]

附　　录



附 录 一[①]

在认识中自然是被给予的，在团体和文化事业中的人类也是被给予的。所有这些都被认识。但是文化认识还包括作为构造着对象意义的行为，即评价和意愿。

认识与对象有关，对象的意义随体验的变化，随自我情绪和行动的变化而变化。

在自然观点中，除了形式逻辑的意义学说和关于作为有效意义的真命题学说之外，我们还有其它的自然科学研究：我们区分对象的基本类别（区域），例如，我们考虑，哪些东西原则上一般必不可少地属于纯物理自然的区域，属于作为自然客体的自然自身之中的对象。我们研究的是自然本体论。同时我们分析意义，这里是指作为自然认识对象的、作为在自然认识之中被意指为客体的一个自然客体的有效意义：没有这个意义，就不可能想象一个可能的自然客体，即可能的外部自然经验的客体，如果它真的存在的话。因而我们思考外部经验的意义（作为对象被意指之物），即就对象的真实性而言的意义，就其必不可少成份的真实或有效的存在而言的意义。

同样，我们思考一个一般艺术作品的真正意义和某一个艺术作品的特殊意义。在第一个情况中我们在纯粹一般性中研究一个艺术作品的“本质”，在第二个情况中我们研究真实被给予的艺术作品的真实内容，这种研究相当于对确定对象的认识（根据它的真实被规定性是作为真实存在着的），如对贝多芬的交响乐的

① 这是后期附加的附录（约1916年）。

认识。同样我们也总地研究一个一般国家的本质，或者经验地研究某个时期的德意志国家的本质，或是根据一般的特征，或是根据完全个体的规定，即："德意志国家"这个个体对象的存在。与此相似的是对个体对象地球的自然规定。除了经验的研究、经验的规律性和个体的规定性之外，我们还进行本体论的研究，它们不仅在形式的一般性上，而且在质料区域的规定性上都是对真实有效的意义的研究。

当然，纯粹的本质研究几乎不可能在完全的纯粹性中培植起来，如果有，也只是例外。一些科学研究的团体始终致力于这个方向；并且它们停留在自然的基础上。心理学的研究便属于此，它的目的在于研究认识体验和自我行为，其研究或是一般性的，或是联系到有关对象区域。以客体的方法，研究这些对象如何给予我们，主体与这些对象的关系如何，如何构成关于它们的"想象"，哪些特殊的行为方式和体验方式（如评价的和意愿的）在起作用等等这些主观方式。

其次：[107]

敏感的可能性的问题涉及的首先只是就自然而言的客体的存在。人们说，自然是自在的，无论我们是否认识到它，它都自在地走着它自己的道路。通过人的肉体性的表露我们认识了人，即在物理客体上认识了人，艺术作品和其它文化客体也是如此被认识，另一方面社会性也是如此被认识。起初，好象我们只要理解了自然认识的可能性，所有其它的认识也就可以借助心理学得以理解。但心理学似乎并不继续显示出特别的困难，因为认识者直接经验自己的心灵生活并且根据同自己的类比"同感"其它的心灵生活。象认识论在不久以前所做的那样，我们把自己限制在自然认识的理论上。

附 录 二

修改和补充的尝试。假设我现在就象现在这样存在，过去就象过去那样存在，将来就象将来那样存在，假设我的视觉、触觉以及其它一般知觉都不缺少；我的统觉过程不缺少，我的抽象思维、我的想象和思维体验、我的一般体验都不缺少，假设它们都具有其具体的丰富性，具有它们的一定的顺序和联系；那么，是什么在阻止我们说，除此之外无物存在，绝对无物存在呢？难道不可能有一个全能的上帝或是一个行骗的精神创造了我的心灵并赋予它以意识内容，以至于所有在心灵之中被意指的对象，只要它们是某个心灵之外的东西，就是不存在的？也许事物在我之外，但是我不把其中的任何一个事物看作是真实的。并且也许在我之外根本无事物。

但我接受真实的事物，接受外在于我的事物，这是根据什么信用呢？根据外在知觉的信用？简单的一瞥便可把握我的事物环境直至最遥远的恒星。但这一切可能是梦，是感官的欺骗。这些和那些视觉内容，这些和那些统摄，这些和那些判断，这才是被给予之物，真实意义上的唯一被给予之物。对于这种超越的功效，是否在知觉中有一种明证性？但明证性除了是某种心理特征之外还能是什么呢？知觉和明证性特征，这便是被给予之物，而为什么必然有某物与知觉和明证性特征这个混合物相符合，则是个谜。我也许会说：我们对超越进行推理，通过推理我们超越了直接的被给予之物，这完全是推理的成就，即：通过被给予之物来论证未被给予之物。但如果我们撇开关于这种论证如何进

行的问题不谈，那么我们要回答：分析的推理对我们毫无帮助，超越之物并不隐含于内在之物之中。而综合的推理除了是经验的推理之外还能是什么呢？被经验之物提供经验根据，这就是说，对尚未被经验之物提供理性的或然性根据，但这种根据只是对可经验之物而言的根据，而超越之物原则上说是不可经验的。

附　录　三

认识与超越之物的关系是不明晰的。我们在何时何地才能获得明晰性呢？当这种关系被给予我们，以至于我们能直观它时，我们就会理解认识（指有关的认识形成）的可能性。当然，这个要求从一开始对所有超越的认识来说似乎就是无法实现的，因而超越的认识看来是不可能的。

怀疑主义者说，认识不同于被认识的客体。认识是被给予的，被认识的客体不是被给予的，并且原则上不处在叫作超越的客体的客体领域中。但认识却应当与客体有关并且认识客体，那么这是如何可能的？

一幅画与一事物如何相一致，这点我们相信是可理解的。但是，我们之所以知道这是一幅画，这是因为，过去曾有许多情况被给予我们，在这些情况中我们象拥有这幅画一样拥有这事物，并进行它们之间的比较。

但是认识如何能够超越自身去达到客体并且如何能够无疑地确定这种关系？如何理解，认识在不丧失其内在的情况下，不仅能够是切合的，而且能够证明这种切合性？这种存在、这种证明的可能性的前提是：我在认识一组有关事物时能够看到，认识所做的正是这里所要求的。只有在这种情况下，我们才能理解认识的可能性。但如果超越是某些认识客体的本质特征，那么情况会怎样呢？

所以考察就设一前提：超越是某些客体的本质特征，并且这类认识客体不是、并且不可能是内在被给予的。而全部理解的前

提已经设定，这就是：内在本身是无可怀疑的。内在如何能够被认识，是可理解的，恰如超越如何能够被认识，是不可理解的一样。

文章的考证性补充



关于文章的构成

作为这份出版物基础的原文手稿，保存在卢万的胡塞尔文库中。它的编码是FI43，由21.5×17厘米规格的四十二张纸组成，与大多数手稿一样，这份手稿也是用加贝斯贝格速记方式写下的。整篇文章是用黑墨水写的。在文章中有各种补充和修改，大部分是用铅笔写的。正文中有一些附录，我们照实印出。第一篇附录产生的时间可能较晚(1916?)，第二篇和第三篇产生的时间与原初的文章产生的时间相距不太远。

正文，“讲座的思路”和正式的讲稿，产生于胡塞尔的哥廷根时期，即1907年初。根据胡塞尔在手稿上的说明，第一次讲座在4月 26 日举行，最后一次讲座在5月2日举行。同样，根据胡塞尔的注释，“讲座的思路”写于举行最后一次讲座的那天晚上。胡塞尔在第五次讲座上所讲的内容与讲稿不同，而另一方面，“讲座的思路”则超出了第五篇讲稿的范围，因此，可以认为，“讲座的思路”中出现的这种偏离同他在第五次讲座上口头阐述的内容是相符合的。

在胡塞尔文库中，除了保存着原文手稿之外，还保存着作为胡塞尔当时助手的兰德格雷贝博士教授大约在1923至1926年对手稿所作的译改。它的编码是MIII9I，共计八十一页打字稿，并附有胡塞尔的零星注释。

出版这本书的主要意图是，提供一篇尽可能完整的文章，就是说，要顾及所有插入的解释、补充和修改，但同时，鉴于第五次讲座对胡塞尔思想发展的意义，要提供无困难地重新认识这篇

讲稿的原初形式的可能。出于这一原因，所有在原文手稿和在兰德格雷贝抄本中出现的修改都在"文章的考证性补充"(参见"文章的考证性注释")中得到标明。如果在某个注释中没有特别注明时间，那么这就意味着，这个补充或修改大约产生于手稿的撰写时期。"后来的补充"这个注明则表示，这是胡塞尔在1910至1922年所做的修改；"1922年以后"这个注明则指出，这是胡塞尔在兰德格雷贝抄本中加入的注释。

当然，原文手稿对于最终的文章构成来说是决定性的。从兰德格雷贝的抄本中，我们主要抽出了胡塞尔的注释和大部分章节标题，这些标题大概是兰德格雷贝自己加上去的。

标点符号和重点号是根据原文加上的，但并无紧密的联系。

关于文章的考证性注释

[1] “有关认识可能性”——铅笔做的附加补充。

[2] “关于它自己的认识可能性”——铅笔做的附加补充。

[3] “……我们必须首先具备那些关于认识或认识可能性的确定无疑的事例，这些事例确实切中了认识，尔后不假思索地将认识作为认识接受。”——这是这句话的原形。

[4] 从“否则……”到“意义的目的。”——铅笔做的附加补充。

[5] “和精神科学”——1922年后用铅笔做的附加补充。

[6] 这句话是用铅笔做的补充。

[7] “完全相应的”——铅笔做的补充。

[8] “相应的”——铅笔做的补充。

[9] 从“我想要的正是这种明晰性……”到“……和它们的存在的确定性发生联系”，这段文字被用铅笔做的方括号括起来；胡塞尔加边注：“这里不明晰或不太合适。附录。”

[10] “可能性”——铅笔做的附加补充。

[11] “功效”——1922年后的补充。

[12] 1922年后附加：“不能作为前提，甚至不能作为假说。”

[13] “认识的功效”——铅笔做的修改，原来是“任何一个理念”。

[14] 这句话的最后一部分，从“这并不是指……”到“……新的事物”，被用铅笔做的方括号括起来。

[15] 补充：“人”。

[16] 补充："这个人"。

[17] "人的意识中的"——修改后的文字，原来是"自我意识"。

[18] 以后胡塞尔在这里加了一段边注："人们并不怀疑内在之物，但对内在之物的认识同样也是成问题的并且也是一个困难的问题。"

[19] "作为一种仅仅是附加存在的"——铅笔做的补充。

[20] "只允许作为'现象'"——铅笔做的附加补充。

[21] 紧接此处原有一段文字，被胡塞尔在原文中删掉了。对此胡塞尔加注说："不做这个阐述，而要说明实质，个体的和一般的实质。"——在兰德格雷贝的抄本中，他对第一节加注："不准确。"

而我们在想象现象中重又发现这种情况。在它之中也有某种类似被给予性的东西；有某些东西在其中显现；例如，在对一声音的想象过程中同样会显现出一个声音，这是明证的。这声音不是实在地存在于此并且不被设定为存在，但是，它成为一种被给予性并带有明证性，尽管是以一种当下化的方式。明证的一般意识可以建立在这种被给予性的基础上，与建立在知觉的被给予性基础上一样。

"现在我们继续往前走：我们观察认识的所有其它样式，观察所有属于认识的最广泛概念中的现象；我说最广泛的，因为在这个概念中有各种现象，其中包括作为明证性认识的最确切的概念。在所有想象中，甚至在象征的想象中，在对荒诞事物的想象中，无论它是不是一种判断性的设定，我们都可以发现一种类似被给予性的东西，尽管人们可能会把它们称为非真正被给予性或非被给予性；我们始终具有显现和显现物的奇特的对立或空的意指和被意指之物的奇特的对立，显现始终是一个被特别意识到的，与被给予性完全相符合的现象的名称，并且，显现始

终是某种使显现物成为被给予性，却不在自身中实在地具有显现物的东西。”

[22] “结构”——铅笔做的修改，原来是“构造”。

[23] “一致性和不一致性”——1922年以后的补充。

[24] “特别联结着的、仿佛相互一致的”——1922年以后的补充。

[25] “(自然如何被认识)”——铅笔做的补充。

[26] “被动地或主动地”——1922年以后的附加补充。

[27] “精神科学”——1922年以后的附加补充。

[28] “和本体论”——铅笔做的附加补充。

[29] “本质”——铅笔做的附加补充。

[30] “纯粹”——铅笔做的附加补充。

[31] “功效”——铅笔做的修改，原来是“意义”。

[32] 下列文字被胡塞尔加了方括号，原来这应成为一篇前言。由于胡塞尔后来并没有写真正的前言，所以兰德格雷贝在他的抄本中把它删去了：

“我冒然对当代哲学，对全部迄今为止的哲学（尽管它们拥有自己的方法）进行如此严厉的指责，可以说是在对它们的所有可能指责中最严厉的指责，也许这听起来有些妄自尊大。但沉默在这里无济于事，并且，由于这里事关重要，所以我不得不接受这种妄自尊大的假象。尽管这样，我仍然必须说，我通过最纯粹的研究可以用最深思熟虑的理由去反对与被我观察到的真理相对立的东西。

“此外，我知道得很清楚，如今，那种对哲学中伟大发现和逻辑变革的要求能够获得满足的可能性极小。任何一个博览会的广告都在大量地向人们宣告新的发现和变革。这种毫无希望的“发现”不仅在幼稚的业余哲学中产生出来，而且在那种范围狭窄的讲坛哲学中产生出来，这种哲

学用那些已失去了灵魂，仅仅是不断受到修改的历史哲学的修辞学来演出一幕幕不断更新的皮影戏，并且，它想使自己和所有的人相信，这就是活的哲学。

“现在我认为，在许多年的工作中，我获得了完全是自己思索到的思想，它们一再地被体验、被检验、被证实，至少，它们可以要求人们认真地对它们加以深思。在获得了一种置疑的、多虑的、甚至怀疑主义的思维方式之后，上述阐述可能会获得持久性的真理。这部未完成的和不完善的著作的每个具有深刻直观的读者都会证明，这里所做的努力是对在我的《逻辑研究》中已贯穿着的观点的最后澄清。”

[33] “人”——铅笔做的附加补充。

[34] “也包括它自己的认识”——铅笔做的附加补充。

[35] “也包括它自己所确定的被给予性”——铅笔做的附加补充。

[36] “显然是一个变动不定的概念”——铅笔做的附加补充。

[37] 从这句话开始，到这段结束，即：“本质认识的说明。”——被胡塞尔加了方括号。

[38] 从“换言之……”到“自身被给予性”——铅笔做的附加补充。

[39] 胡塞尔做这个重复是因为听众中有人向他提出一个问题，从这个问题可以看出，人们还未弄清讲座的思路。

[40] 括号里的这句话被胡塞尔加了方括号。

[41] “就其切合性而言”——铅笔做的附加补充。

[42] “即就其切合性而言”——铅笔做的附加补充。

[43] “或者是‘内在地被给予’被理解为实在地含有”——铅笔做的附加补充。

[44] “绝对意义上的自身被给予性”——铅笔做的附加补充。

[45] 后来这里加了边注：“似乎这个和另一个是一回事。而事实上，在那种始终进行展示的显现中，如事物的显现中的被给予，还不是全部的被给予，思维的被给予不需要完全明晰，它也可能是在保留中的纯粹的仍然被给予（Noch-gegebensein）；但它始终是绝对的被给予，始终作为绝对的自身被直观；绝对之物本身也可以被当下化，被重新回忆，它始终不是在显现中的被给予。”

[46] 这句话是用铅笔做的补充。

[47] 从“如果我不理解……”到“是否可能。”——这句话被加了方括号。

[48] 这里用铅笔做的附加补充是：“间接的超越设定是以直接的超越设定为前提的吗？首先必须论证这一点，这是正确的。”

[49] “假设的”——铅笔做的附加补充。

[50] 胡塞尔在此加了下列边注：“已确定的知识，这意味着什么？这不是指直观，而是指判断。但如果是指直观，那么它必须是完全的直观。无论如何知识与直观之间有区别。”

[51] 从“甚至从更普遍的意义上说”到“哪怕它是产生于精密科学之中的公理，”——铅笔做的附加补充。

[52] 从“一方面……”到“……生物主义的”——铅笔做的附加补充。

[53] 从“作为他的状态……”到“……被意识之物”——铅笔做的附加补充。

[54] 从“我们至今为止……”到“……是都有效的，”——用铅笔加了方括号。

[55] “解决”和“基础”——铅笔做的附加补充。

[56] “根据其切合性”——铅笔做的附加补充。

[57] 这句话是后来用铅笔做的插入语。

[58] 这段话是用铅笔做的补充。

[59] “这种判断只具有‘主观’真理”——铅笔做的补充。

[60] “主观”——铅笔做的修改，原来是“绝对”。

[61] “前科学的”——铅笔做的修改，原来是“所有经过论证的”。

[62] 从“通过认识论的还原……”到“……显而易见的吗？”——铅笔做的附加论证。

[63] “在最严格意义上的”——铅笔做的附加补充。

[64] “虽然在此可以发现一种绝对的被给予性，”和“但这对我们毫无帮助：”——铅笔做的补充。

[65] 从“我们只须进行……”到“……被意指之物。”——铅笔做的补充。

[66] “另一些被给予性”和“绝对的被给予性”——铅笔做的附加补充。

[67] 这句话是用铅笔做的补充。

[68] 从“这必然是它的特征……”到“……本质研究”——铅笔做的附加补充。在兰德格雷贝的抄本中这句话加了方括号。

[69] 在手稿中是：“本质认识是建立在本质、实质、一般对象之中的认识。”在“建立”下面用蓝笔划了一横。

[70] 在手稿中是：“建立在总的实质之中的”。在“建立”下面用蓝笔划了一横。

[71] “汲取”——在手稿中这两个字下面用蓝笔划了一横。

[72] 从“无论如何……”到“……另一种概念。”——是附加的补充。

[73] “通过直接直观可指明的”——铅笔做的附加补充。

[74] “一般”——1922年以后用铅笔做的附加补充。

[75] 这句话是用铅笔做的补充。

[76] 从"因而这种被给予性……"起，直至"……因而是最广义理解的一般形而上学"为止，这三段文字在讲座中没有讲。

[77] "对原则的最终阐明"——铅笔做的附加补充。

[78] 这段文字在兰德格雷贝的抄本中被加了方括号。

[79] "相应"——铅笔做的附加补充。

[80] "不包含谜，也不包含"——铅笔做的附加补充。

[81] "相应地"——铅笔做的附加补充。

[82] "对象的"和后面一句中的"以及"——铅笔做的附加补充。

[83] "现象学的"——铅笔做的附加补充。

[84] 在手稿中，胡塞尔把"回忆"改为"思维"。这处的原文是："首先谈到思维……"；在兰德格雷贝的抄本中，胡塞尔又把"思维"改成"回忆"，把"首先"改成了"而"。

[85] 从"它不是一件……"到"……被给予形式"。——铅笔做的附加补充。

[86] 这一段文字是用铅笔做的补充。

[87] "现象学的"——铅笔做的附加补充。

[88] "真实的和已改变了的（存在的设定）"——用铅笔做的修改，原来是"可能的（存在的设定）"。

[89] 边注："还原在这里有双重意思，(a)如果是有关某种类似回忆的设定，那么还原是指对存在的排除；(b)还原是指对被想象对象的未被直观到的，不是根据想象真实展示出来的方面？但不，这里涉及的不是直观而是内在，即：现象，如想象现象，指颜色的细微差别。"

[90] "在某种意义上"——铅笔做的附加补充。

[91] "但现在问题不在于此。"——铅笔做的补充。

[92] "为自我"——铅笔做的附加补充。

[93] "根据"，"存在"——铅笔做的附加补充。

[94] "是一种'超越'"——后来做的附加补充。

［95］这里有铅笔做的边注："符号性地被想象之物和抽象地被思维之物本身。"

［96］从"现在绝对不应说……"到"……巨大的困难"。——后来做的补充。

［97］"和各种对象样式的自身构造活动"——附加补充。

［98］从"尔后问题……"到"……相互关系。"——后来做的加补充。

［99］"事物的"——铅笔做的附加补充。

［100］"逻辑的被给予性"——铅笔做的附加补充。

［101］"和认识行为的集合、联系"——铅笔做的附加补充。

［102］从"实现、确证的相应关系……"到"……逻辑上联结"——铅笔做的附加补充。

［103］这一段文字是用铅笔做的补充。

［104］"存在的设定"——铅笔做的附加补充。

［105］"一个一个地"——1922年以后做的附加补充。

［106］在手稿的结尾处，胡塞尔用铅笔做了加注："还必须再次对现象学的和心理学的关系加以深思。根据每个对象在认识中的构造，一个在确切意义上的构造的认识属于任何一条公理，因而现象的本质联系，即心理联系的规律也属于任何一条公理。在这点上，任何一条被指明的真理都归结为这样一种本质联系等等。"

［107］这篇附录的结尾从"其次"起是用铅笔写的。

[95] 这里有铅笔做的边注："符号性地被想象之物和抽象地被思维之物本身。"

[96] 从"现在绝对不应说……"到"……巨大的困难"。——后来做的补充。

[97] "和各种对象样式的自身构造活动"——附加补充。

[98] 从"尔后问题……"到"……相互关系。"——后来做的加补充。

[99] "事物的"——铅笔做的附加补充。

[100] "逻辑的被给予性"——铅笔做的附加补充。

[101] "和认识行为的集合、联系"——铅笔做的附加补充。

[102] 从"实现、确证的相应关系……"到"……逻辑上联结"——铅笔做的附加补充。

[103] 这一段文字是用铅笔做的补充。

[104] "存在的设定"——铅笔做的附加补充。

[105] "一个一个地"——1922年以后做的附加补充。

[106] 在手稿的结尾处，胡塞尔用铅笔做了加注："还必须再次对现象学的和心理学的关系加以深思。根据每个对象在认识中的构造，一个在确切意义上的构造的认识属于任何一条公理，因而现象的本质联系，即心理联系的规律也属于任何一条公理。在这点上，任何一条被指明的真理都归结为这样一种本质联系等等。"

[107] 这篇附录的结尾从"其次"起是用铅笔写的。

[95] 这里有铅笔做的边注："符号性地被想象之物和抽象地被思维之物本身。"

[96] 从"现在绝对不应说……"到"……巨大的困难"。——后来做的补充。

[97] "和各种对象样式的自身构造活动"——附加补充。

[98] 从"尔后问题……"到"……相互关系。"——后来做的加补充。

[99] "事物的"——铅笔做的附加补充。

[100] "逻辑的被给予性"——铅笔做的附加补充。

[101] "和认识行为的集合、联系"——铅笔做的附加补充。

[102] 从"实现、确证的相应关系……"到"…… 逻 辑 上 联结"——铅笔做的附加补充。

[103] 这一段文字是用铅笔做的补充。

[104] "存在的设定"——铅笔做的附加补充。

[105] "一个一个地"——1922年以后做的附加补充。

[106]在手稿的结尾处，胡塞尔用铅笔做了加注："还必须再次对现象学的和心理学的关系加以深思。根据每个对象在认识中的构造，一个在确切意义上的构造的认识属于任何一条公理，因而现象的本质联系，即心理联系的规律也属于任何一条公理。在这点上，任何一条被指明的真理都归结为这样一种本质联系等等。"

[107]这篇附录的结尾从"其次"起是用铅笔写的。